G. Ehrismann – Geschichte der Deutschen Literatur

bis zum Ausgang des Mittelalters

Erster Teil

Althochdeutsche Literatur

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

HANDBUCH

DES

DEUTSCHEN UNTERRICHTS

AN HÖHEREN SCHULEN

In Verbindung mit Prof. Dr. **Georg Baesecke** (Königsberg), Dr. **Hans Heinr. Borcherdt** (München), Prof. Dr. **Gustav Ehrismann** (Greifswald), Gymn.Prof. Dr. **Paul Geyer** (Brieg), Gymn.Dir. Dr. **Paul Goldscheider** † (Cassel), Prof. Dr. **Hermann Hirt** (Gießen), Prof. Dr. **Friedrich Kauffmann** (Kiel), Prof. Dr. **Rudolf Lehmann** (Posen), Prof. Dr. **Friedrich von der Leyen** (München), Prof. Dr. **Richard M. Meyer** † (Berlin), Prof. Dr. **Werner Richter** (Konstantinopel), Prof. Dr. **Friedrich Panzer** (Frankfurt a. M.), Prof. Dr. **Franz Saran** (Erlangen), Gymn.Dir. Prof. Dr. **Friedrich Seiler** (Wittstock), Prof. Dr. **Theodor Siebs** (Breslau), Prof. Dr. **Ludwig Sütterlin** (Freiburg i. B.)

BEGRÜNDET VON

DR. ADOLF MATTHIAS
WIRKL. GEH. OBER-REG.-RAT

SECHSTER BAND

GESCHICHTE DER DEUTSCHEN LITERATUR
BIS ZUM AUSGANG DES MITTELALTERS

ERSTER TEIL

DIE ALTHOCHDEUTSCHE LITERATUR

MÜNCHEN 1918
C. H. BECK'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
OSKAR BECK

E 3366

GESCHICHTE
DER
DEUTSCHEN LITERATUR
BIS ZUM AUSGANG DES MITTELALTERS

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

VON

DR. GUSTAV EHRISMANN
O. PROFESSOR DER UNIVERSITÄT GREIFSWALD

ERSTER TEIL
DIE ALTHOCHDEUTSCHE LITERATUR

192536
20. 11. 24

MÜNCHEN 1918
C. H. BECK'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
OSKAR BECK

By

Germany

VORWORT

Die Arbeitsmethode ist für den Darsteller der althochdeutschen Literaturgeschichte zufolge der Beschaffenheit des Stoffgebietes, das alle in althochdeutscher Sprache abgefaßten Denkmäler einschließt ohne Rücksicht auf ihren künstlerischen Gehalt, genau vorgezeichnet: es ist die alle aufklärenden Hilfsmittel benützende philologische Interpretation, die, mit der exakten Beobachtung der kleinsten sprachlichen Tatsachen, der Laute und Worte, beginnend, Schlüsse zieht auf Zeit und Heimat des Stückes, zu dem Verfasser und den Entstehungsbedingungen seines Werkes, zur äußeren Form, die er ihm in Stil und Metrik gibt, zu den Gedanken, die er hineinlegt, fortschreitet, sich von der Einzelerscheinung zu den Geistesbestrebungen des ganzen Volkes ausweitet und schließlich aufsteigt zu den hohen Ideen, in denen der Menschheit sich das Ewige darstellt. Nur wenige Werke der althochdeutschen Literatur enthalten solche umfassende Probleme und oft überwiegt das sprachliche Interesse an sich schon die literarischen Fragen. Aber doch ist jedes althochdeutsche Denkmal ein Stück nationaler Kulturentwicklung und darum, wenn auch noch so unscheinbar, ein ehrwürdiges Vermächtnis unserer Vergangenheit.

Was wir von althochdeutscher Literatur besitzen, ist zum geringsten Teile aus der Volksseele hervorgegangen, ist überhaupt nicht der Ausdruck einer einheitlichen, durch bestimmte Anlagen charakterisierten Volksindividualität. Die Kluft zwischen dem alten, nationalen Empfinden und der neuen Lehre des Christentums wurde nicht, wie bei den Angelsachsen, überbrückt — nur die altsächsische Stabreimdichtung ist ein Ansatz dazu —, sondern unvermittelt standen sich die Ideale des Volkes und die von den Geistlichen verkündigten Heilsgrundsätze gegenüber. Die mißachtete Volksdichtung wurde nicht durch die Schrift der Nachwelt überliefert, religiösen Inhalts sind darum zumeist die uns erhaltenen Denkmäler und damit ist der größte Teil unserer althochdeutschen Literatur ein Schößling der Theologie. Diese Tatsache muß für die Darstellung der althochdeutschen Literaturgeschichte maßgebend sein, sofern man sie überhaupt als eine Entwicklungsstufe unserer Geistesgeschichte auffaßt. Auf ihren religiösen Gehalt hin sind diese Denkmäler zu prüfen, denn in dem christlichen Glauben liegen ihre geistigen Grundbedingungen.

Bloß fragmentarisch ist das, was uns von weltlicher Literatur erhalten ist, nur Reste sind auf uns gekommen. Dafür hat die deutsche Philologie seit ihrem Bestehen, seit den Brüdern Grimm und Lachmann, auch lateinische Dichtungen in ihr Bereich gezogen, soweit sie, in Deutschland entstanden, Zeugnisse deutschen literarischen Lebens sind und nicht speziell der Theologie oder Geschichte angehören.

Die Entwicklung der heimischen Dichtung läßt sich aus den dürftigen Überresten nicht erschließen und es ist ein empfindlicher Mangel in der Kenntnis unserer älteren Literatur, daß wir den Übergang vom stabreimenden zum endreimenden Heldenlied sowie die Bildung unserer nationalen Epik, die unter Einfluß des geistlichen Epos geschah, nicht verfolgen können. Der Vergleich des Ludwigsliedes mit dem Hildebrandsliede zeigt eine völlige Änderung in Technik, innerer Anschauung und ethischer Auffassung. Aber das jüngere Gedicht ist das Werk eines Geistlichen, das echt volkstümliche Heldenlied wird sich nicht so weit von dem germanischen Typus entfernt haben.

Die Geschichte der geistlichen Literatur dagegen liegt einigermaßen klar. Sie ist nicht der Ausfluß eines organisch sich in seinen eigenen Gesetzen naturgemäß entfaltenden Volksgeistes, sondern eine von außen, von weltlichen und kirchlichen Stellen aufgeprägte Neuschöpfung, zudem an bestimmte, wechselnde Bildungsmittelpunkte gebunden. Aber die Entwicklung schreitet doch mit historischer Notwendigkeit in inneren Zusammenhängen vorwärts, wenn auch stoßweise und mit Unterbrechung, seitdem durch Karls des Großen kulturschaffende Kraft und durch die rege Tätigkeit der Klöster das Christentum im Volke tiefer Wurzel faßte. Sie geht, mit den Glossen und Wörterbüchern, aus von den einfachsten Grundkenntnissen, von der Klarstellung der notwendigsten wissenschaftlichen Hilfsmittel zum Verständnis der lateinischen Schriftsteller; sie schließt mit der Verarbeitung des gesamten Wissens der Zeit zu einer deutschen Schulwissenschaft durch Notker.

In den praktischen Forderungen, in der kirchlichen Gesetzgebung des großen Kaisers liegen die Anfänge einer deutschen Kirchensprache, der deutschen Prosa, die Grundstücke der volkstümlichen Christenlehre, Vaterunser und Glaubensbekenntnis, erhalten feste Formen, der Inhalt der Predigt, noch beschränkt auf die einfachsten und notwendigsten Heilswahrheiten, wird in deutsches Sprachgewand gekleidet. Mit der Erweckung des wissenschaftlichen Geistes durch Karl und seine Gelehrten waren zugleich die Bedingungen gegeben zur Ausbildung einer deutschen Übersetzungskunst und von dem Verfasser des althochdeutschen Isidor wurde diese Aufgabe vorbildlich gelöst, aber nur ein besonders begabter Mann war zu

solchen außergewöhnlichen Leistungen befähigt und so blieb dieser verheißungsvolle Anfang ohne Nachfolge. Isidor und Tatian sind die Vertreter zweier wissenschaftlichen Zeiträume in der althochdeutschen Literatur, des Höhestandes unter Karl dem Großen und des Rückgangs unter Ludwig dem Frommen. Eine andere Parallele besteht zwischen dem Übersetzer des Isidor und Notker: es sind zwei Meister der Kunstprosa, der eine am Anfang, der andere am Ende der Periode, jeder ein Zeuge für die eigenartigen wissenschaftlichen Forderungen seiner Zeit.

Die älteste hochdeutsche geistliche Dichtung, noch im Stabreim, leitet die heidnischen Weltvorstellungen über zum Christentum: die den Germanen so wichtigen kosmologischen Fragen werden im Wessobrunner Gebet und im Muspilli behandelt, dort der Anfang, hier das Ende der Welt. Die dem neuen Glauben erst später gewonnenen Sachsen schaffen die ersten christlichen Epen, hier wird die biblische Geschichte des alten und neuen Testaments in deutsche Form und deutschen Geist übertragen. Aber für das Gedeihen einer nationalen christlichen Epik waren die Bedingungen nicht gegeben, da die herrschenden klerikalen Grundsätze gerade die volkstümliche Gemütsauffassung als heidnisch aus der Dichtung zu verdrängen und rein kirchlich-biblischen Geist einzuführen suchten. Diesen Typus schuf Otfrid mit seinem Evangelienbuch und in diesem Sinn wurden in der Folgezeit kleinere Gedichte verfaßt, dazu entstand ein neuer balladenhafter deutscher Hymnenstil; aber zu einer vollen Entfaltung ist die religiöse Dichtung in althochdeutscher Zeit nicht gekommen. Karls des Großen Bemühungen um eine geistliche Literatur in deutscher Sprache wirkten unter seinem Nachfolger Ludwig dem Frommen, der die altsächsische Bibeldichtung veranlaßte, weiter und Hrabanus Maurus führte die Wissenschaft der Gelehrtengeneration Karls, aus der er, ein Jünger Alcuins, selbst hervorgegangen war, in Deutschland ein, auf Grund deren sein Schüler Otfrid die evangelische Geschichte in deutsche Reimverse brachte. Aber mit Otfrids Werk ist diese auf eine deutsche geistliche Literatur abzielende Bewegung zum Stillstand gekommen. Dagegen nahm die lateinische Poesie, besonders seit der Erfindung neuer Formen durch Notker Balbulus, einen großen Aufschwung und die lateinische Kloster- und Mimendichtung des zehnten Jahrhunderts brachte eine neue weltliche Unterhaltungsliteratur hervor.

Suchen wir die Stellung der althochdeutschen Literatur in der Entwicklung unseres Volkes zu bestimmen, so müssen wir sie als eine Äußerung der großen Kulturaufgabe der Zeit bewerten: das germanische Heidentum sollte zur christlichen Weltanschauung umgewandelt, das Christentum zu einer die Nation durchdringenden Macht erhoben werden. In unermüd-

lichem Streben und rastloser Hingabe hat das deutsche Volk an seiner Bildung gearbeitet und ein Zeugnis dafür ist auch die Geschichte der althochdeutschen Literatur. Sie ist ausgesprochen Erziehungsliteratur. Nicht glänzende Geistesschöpfungen sind hier entstanden, aber der Segen stiller Arbeit hat eine reiche Zukunft vorbereitet und der Grund ist gelegt worden, das Göttliche in einer neuen, höheren Form zu verehren.

Bei der Beschäftigung mit dem Buche bin ich mir stets bewußt gewesen, wie viel ich den Vorgängern zu danken habe, vor allem den Herausgebern des Grundwerkes der althochdeutschen Literaturwissenschaft, der Denkmäler; den Verfassern der reichhaltigen althochdeutschen Literaturgeschichten, Kelle und Kögel; dem Meister der althochdeutschen Grammatik, Braune. Die geistige Anregung, die von Scherers Literaturgeschichte auf unsere gesamte Deutschwissenschaft ausgegangen ist und stets ausstrahlen wird, empfinde auch ich als eine Bereicherung inneren Lebens.

Die Herstellung des Bandes hat durch den Krieg starke Unterbrechung erlitten. Im Frühjahr 1914 war das Manuskript in die Druckerei abgegangen. In der ersten Zeit des Krieges, nachdem etwa zwei Drittel gesetzt waren, wurde in Vereinbarung mit dem Herrn Verleger der Druck eingestellt und erst in diesem Frühjahr wieder aufgenommen.* Die Verzögerung bedaure ich nicht, ich hätte auch noch ruhig weiter gewartet. In diesem Ringen um das Schicksal unseres Vaterlandes, in dem wir alle zusammenstehen müssen, treten die Interessen des einzelnen zurück.

Dem Herrn Verleger und dem Herausgeber des „Handbuchs", dem verehrungswürdigen Manne, dessen Augen nun nicht auf dem vollendeten Buche ruhen werden, an dessen Zustandekommen er so warmen Anteil genommen, bin ich sehr zum Dank verpflichtet für das Vertrauen, das sie mir durch Übertragung der Arbeit erwiesen haben. Möchte das Buch der Aufgabe entsprechen, die dieser Sammlung gestellt ist, beitragen zu helfen zur „Pflege heimischer Empfindungen und vaterländischen Sinnes". Dann würde es seinen Zweck erfüllen.

Greifswald

Gustav Ehrismann

* Die mittlerweile erschienene Literatur siehe in den Nachträgen S. 451 ff.

INHALTSVERZEICHNIS.

Seite

Vorwort V

I. Die vorliterarische Zeit.

A. Einleitung. Allgemeine Voraussetzungen.

§ 1. Die geistigen und sozialen Grundbedingungen 4
§ 2. Dichtung und Mythologie 7
§ 3. Dichtung und Recht 11
§ 4. Dichtung in Personennamen 11
§ 5. Dichtungsgattungen 12

B. Die Dichtung der vorliterarischen Zeit.

§ 6. 1. Lied. Belege 14
§ 7. Das epische Lied 17
§ 8. Winileod 23
§ 9. Seltener begegnende Liedgattungen 25
§ 10. 2. Leich 28
§ 11. 3. Sang 34
§ 12. 4. Klagelied, Totenklage 36
§ 13. 5. Zauberlied 45
§ 14. 6. Lehrgedicht 53
§ 15. 7. Rätsel 55
§ 16. 8. Streitgedicht 56
§ 17. 9. Spell 58
§ 18. Der Dichter 62
§ 19. Die Vortragsweise 69
§ 20. Der Stil 71
§ 21. Metrik 74

II. Die Literatur von der Mitte des achten bis zur Mitte des elften Jahrhunderts.

A. Einleitung. Allgemeine Voraussetzungen.

§ 22. Die geistigen Grundbedingungen 77
§ 23. Volkstümliche und geistliche Dichtung 85
§ 24. Der Spielmann 86
§ 25. Dichtung und Sage 89

B. Die Literaturdenkmäler.

1. Poetische Denkmäler.

a) Stabreimdichtung.

§ 26. Zaubersprüche 96
§ 27. Das Hildebrandslied 115
§ 28. Das Wessobrunner Gebet 131
§ 29. Muspilli 141
§ 30. Der Heliand und die altsächsische Genesis 150

b) Reimdichtung.

§ 31. Otfrid 171
§ 32. Petruslied 195
§ 33. Christus und die Samariterin 199
§ 34. Psalm 138 203
§ 35. Gereimte Gebete 207
§ 36. Ratperts Lobgesang auf den heiligen Gallus 208

Seite

§ 37. Georgslied 212
§ 38. Ludwigslied 220
§ 39. De Heinrico 228
§ 40. Liebesantrag (Kleriker und Nonne) 232
§ 41. Hirsch und Hinde 234
§ 42. Liebesgruß 235
§ 43. Aus der St. Galler Rhetorik 236
§ 44. St. Galler Spottvers 238
§ 45. Die Tänzer von Kölbigk 239

2. Prosadenkmäler.

§ 46. Die althochdeutschen Glossen 242
§ 47. Interlinearversion der Benediktinerregel 256
§ 48. Interlinearversion der Murbacher Hymnen 257
§ 49. Carmen ad Deum 259
§ 50. Die Psalmenübersetzungen 260
§ 51. Isidor 263
§ 52. Die Monsee-Wiener Bruchstücke 270
§ 53. Tatian 275
§ 54. Katechetische und homiletische Denkmäler. Allgemeines 279
§ 55. Die Taufgelöbnisse 284
§ 56. Exhortatio ad plebem Christianam 291
§ 57. Freisinger Auslegung des Paternoster 293
§ 58. Sankt Galler Paternoster und Credo 295
§ 59. Weißenburger Katechismus 295
§ 60. Beichtformeln 298
§ 61. Prosagebete 324
§ 62. Predigten 333
§ 63. Geistliche Sprüche 336
§ 64. Die Markbeschreibungen 337
§ 65. Bruchstück einer Uebersetzung der Lex Salica 340
§ 66. Trierer Capitulare 341
§ 67. Eidformeln 342
§ 68. Schwäbische Trauformel 346
§ 69. Altsächsische Heberollen 348
§ 70. Abecedarium Nordmannicum 349
§ 71. Basler Rezepte 350
§ 72. Grabinschrift aus Rheinhessen 351

3. Lateinische Denkmäler des 10. und 11. Jahrhunderts.
Die Dichtung der Ottonenzeit.

§ 73. Kleinere lateinische Dichtungen 352
§ 74. Tierdichtung 364
§ 75. Ecbasis captivi 370
§ 76. Rätsel 374
§ 77. Sprichwörter 375
§ 78. Hrotsvitha 378
§ 79. Waltharius 384
§ 80. Ruodlieb 397
§ 81. Das lateinische Nibelungenlied des Meisters Konrad 405
§ 82. Notker III (Labeo) von St. Gallen 406
Zeittafel 450
Ortstafel 451
Nachträge und Berichtigungen 451
Register 456

I. Die vorliterarische Zeit.

Geschichte.[1]) Literatur s. Jahresberichte der Geschichtswissenschaft, Berlin 1880 ff.; DAHLMANN-WAITZ, Quellenkunde der deutschen Geschichte, 8. Aufl., Leipzig 1912; BR. GEBHARDT, Handbuch der deutschen Geschichte, 5. Aufl., Stuttgart 1913. — Außerdem besonders FELIX DAHN, Urgeschichte der germanischen und romanischen Völker, Berlin 1881; derselbe, Die Könige der Germanen, 6 Bde, Leipzig 1861—1909; LUDW. SCHMIDT, Allgemeine Geschichte der germanischen Völker bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts, München 1909; derselbe, Geschichte der deutschen Stämme bis zum Ausgange der Völkerwanderung I, Berlin 1904—1907, II, Berlin 1911 ff.

Hilfswissenschaften im Gebiete der germanischen Philologie.

Gesamtbibliographie. Bibliographische Übersicht in Bartschs Germania Bd. 8 bis 37, Wien 1862—1897; Jahresbericht über die Erscheinungen auf dem Gebiete der germanischen Philologie, Berlin 1879 ff. (Berliner JB.); KARL V. BAHDER, Die deutsche Philologie im Grundriß, Paderborn 1883.

1. Altertumskunde. Literatur bei FRIEDR. KAUFFMANN, Deutsche Altertumskunde, Bd. 1, München 1913; KARL HELM, Altgermanische Religionsgeschichte, Heidelberg 1913; Die Urzeit, von RICH. BETHGE, neu bearbeitet von RICH. LOEWE, in Gebhardts Handbuch der deutschen Geschichte, 5. Aufl., S. 1—77. — Außerdem besonders: OTTO SCHRADER, Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde, 2 Bde, Straßburg 1901; derselbe, Sprachvergleichung und Urgeschichte, 3. Aufl., Jena 1907; derselbe, Die Indogermanen, Wissenschaft und Bildung Nr. 77, Leipzig 1911; PAUL KRETSCHMER, Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache, Göttingen 1896; HERM. HIRT, Die Indogermanen, 2 Bde, Straßburg 1905. 1907; SIGM. FEIST, Kultur, Ausbreitung und Herkunft der Indogermanen, Berlin 1912; derselbe, Europa im Lichte der Vorgeschichte und die Ergebnisse der vergleichenden indogermanischen Sprachwissenschaft, Quellen und Forschungen zur alten Geschichte und Geographie Heft 19; derselbe, Indogermanen und Germanen, Halle 1914; SOPHUS MÜLLER, Nordische Altertumskunde, übersetzt von O. L. Jiriczek, 2 Bde, Straßburg 1897. 1898; derselbe, Urgeschichte Europas, übersetzt von O. L. Jiriczek, Straßburg 1905; OSCAR MONTELIUS, Die Chronologie der ältesten Bronzezeit in Norddeutschland und Skandinavien, Archiv für Anthropologie Bd. 25 u. 26 (1898. 1899) und SA., Braunschweig 1900. — VICTOR HEHN, Kulturpflanzen und Haustiere, 8. Aufl., Berlin 1911; JOHANNES HOOPS, Waldbäume und Kulturpflanzen im germanischen Altertum, Straßburg 1905; Reallexikon der germanischen Altertumskunde, hrsg. von J. Hoops, Straßburg 1911 ff. — J. GRIMM, Geschichte der deutschen Sprache, 1. Aufl. Leipzig 1848, 2. Aufl. 1853, 3. Aufl. 1867; KARL MÜLLENHOFF, Deutsche Altertumskunde, 5 Bde, Berlin 1870—1900; ADOLF HOLTZMANN, Germanische Alterthümer, hrsg. von Alfr. Holder, Leipzig 1873; HERM. FISCHER, Grundzüge der deutschen Altertumskunde, Wissenschaft und Bildung Nr. 40, Leipzig 1908; GEORG STEINHAUSEN, Germanische Kultur in der Urzeit, Aus Natur und Geisteswelt, 75. Bdchen, 2. Aufl., Leipzig 1910. — OTTO BREMER, Ethnographie der germanischen Stämme, Pauls Grundriß Bd. 3^2, 735—950 und Sonderabdruck (1899); RUD. MUCH, Deutsche Stammeskunde, Sammlung Göschen Nr. 126, Stuttgart 1900; RICH. LOEWE, Die ethnische und sprach-

[1]) Verzeichnet sind die bibliographischen Hilfsmittel, mit deren Benutzung ein vollständiger Überblick über die vorhandene Literatur ermöglicht ist, und außerdem die grundlegenden oder einen leichten Überblick gewährenden Werke des betreffenden Gebiets.

liche Gliederung der Germanen, Halle 1899; Gust. Kossinna, Die Herkunft der Germanen, Mannusbibliothek Nr. 6, Würzburg 1911.

2. Kulturgeschichte. E. B. Tylor, Primitive Culture (Anfänge der Kultur), übersetzt von Spengel und Poske, Leipzig 1873; E. Grosse, Die Anfänge der Kunst, Freiburg i. B. und Leipzig 1894. — K. Lamprecht, Deutsche Geschichte, Bd. 1, 5. Aufl. 1912, Bd. 2, 4. Aufl., Berlin 1902; Gust. Freytag, Bilder aus der deutschen Vergangenheit, Bd. 1; W. Scherer, Über den Ursprung der deutschen Nationalität. Die Entdeckung Germaniens, Vorträge und Aufsätze zur Geschichte des geistigen Lebens in Deutschland und Österreich, Berlin 1874, S. 1—44; Friedr. Kauffmann, D. Altertumskunde, s. oben; Karl Helm, Altgerm. Religionsgeschichte, s. oben; Karl Weinhold, Die deutschen Frauen in dem Mittelalter, 2 Bde, 3. Aufl., Wien 1897; Mor. Heyne, Fünf Bücher deutscher Hausaltertümer, 1. Bd.: Das deutsche Wohnungswesen, Leipzig 1899; 2. Bd.: Das deutsche Nahrungswesen, 1901; 3. Bd.: Körperpflege und Kleidung bei den Deutschen, 1903; aus dem Nachlaß: Das altdeutsche Handwerk, Straßburg 1908; Hoops und Gudmundsson im Reallexikon der germanischen Altertumskunde 1, 17—34; Kuno Francke, Die Kulturwerte der deutschen Literatur des Mittelalters, 1. Bd., Berlin 1910; Vald. Vedel, Heldenleben, Mittelalterliche Kulturideale I, Aus Natur und Geisteswelt, 292. Bdchen, Leipzig 1910; Axel Olrik, Nordisches Geistesleben in heidnischer und frühchristlicher Zeit, übertragen von Wilh. Ranisch, Heidelberg 1908.

3. Volkskunde. Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, begründet von Karl Weinhold, fortgesetzt von Joh.s Bolte, Berlin 1891 ff.; Hessische Blätter für Volkskunde, begründet von Adolf Strack, fortgesetzt von Karl Helm, Gießen 1902 ff.; Schweizerisches Archiv für Volkskunde, hrsg. von E. Hoffmann-Krayer, Zürich 1897 ff.; Friedr. Kauffmann, Deutsche Altertumskunde 1, 22; K. Helm, Altgerm. Religionsgeschichte passim; E. H. Meyer, Deutsche Volkskunde, Straßburg 1898; Adolf Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart, 1. Aufl. Berlin 1860, 2. Bearbeitung 1869, 3. Bearbeitung von E. H. Meyer, 1900; E. L. Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch im Spiegel der heidnischen Vorzeit, 2 Bde, Berlin 1867; Eug. Mogk, Die Behandlung der volkstümlichen Sitte der Gegenwart, Pauls Grundriß 3^2, 493—530; derselbe, Aberglaube, im Reallexikon der germanischen Altertumskunde, hrsg. von J. Hoops, 1, 4—13.

4. Mythologie. Edv. Lehmann, Die Anfänge der Religion und die Religion der primitiven Völker, Die Kultur der Gegenwart, hrsg. von P. Hinneberg, Teil I Abt. III, 1, 2. Aufl., Leipzig-Berlin 1913, S. 1—32; Helm a. a. O. S. 1 ff.; Eug. Mogk, Mythologie, in Pauls Grundriß 3^2, 230—406 und Sonderabdruck 1899. — Außerdem besonders: J. Grimm, Deutsche Mythologie, Berlin 1835, erweitert und umgearbeitet 1844, 4. Ausg. besorgt von E. H. Meyer, 3 Bde (im 3. Bd. Nachträge und Anhang), Berlin 1875—1878; Uhlands Schriften zur Geschichte der Dichtung und Sage, 6. Bd., Stuttgart 1868; Karl Simrock, Handbuch der deutschen Mythologie mit Einschluß der nordischen, Bonn 1853, 6. Aufl. 1887; Wilh. Mannhardt, Wald- und Feldkulte, Berlin 1876. 1877; derselbe, Mythologische Forschungen, QF. 51, Straßburg 1884; E. H. Meyer, Germanische Mythologie, Berlin 1891; derselbe, Mythologie der Germanen, Straßburg 1903; Friedr. Kauffmann, Deutsche Mythologie, Sammlung Göschen Nr. 15, 2. Aufl., Stuttgart 1893; Wolfg. Golther, Handbuch der germanischen Mythologie, Leipzig 1895; derselbe, Religion und Mythus der Germanen, Leipzig 1909; Paul Herrmann, Nordische Mythologie, Leipzig 1903; derselbe, Deutsche Mythologie, 2. Aufl., Leipzig 1906; Jul. v. Negelein, Germanische Mythologie, Aus Natur und Geisteswelt, 95. Bdchen, Leipzig 1906; Eug. Mogk, Deutsche Mythologie, Sammlung Göschen Nr. 15, Stuttgart 1907; Friedr. Kauffmann, Altgermanische Religion (Bericht), Archiv f. Religionswissenschaft 11 (1908) S. 105 ff.; Friedr. v. d. Leyen, Die Götter und Göttersagen der Germanen, Deutsches Sagenbuch 1. Teil, München 1909; R. M. Meyer, Altgermanische Religionsgeschichte, Leipzig 1910; Andr. Heusler, Die altgermanische Religion, Die Kultur der Gegenwart a. a. O. S. 257—272; Gust. Neckel, Walhall, Studien über germanischen Jenseitsglauben, Dortmund 1913; Albr. Dieterich, Mutter Erde, ein Versuch über Volksreligion, Berlin 1905, Sonderabdruck aus dem Archiv für Religionswissenschaft 8, 1 ff.

5. Heldensage. W. Grimm, Die deutsche Heldensage, Göttingen 1829, 2. vermehrte und verbesserte Ausgabe (besorgt von Karl Müllenhoff), Berlin 1867, 3. Aufl. von Reinh. Steig, Gütersloh 1889; Uhlands Schriften zur Geschichte der Dichtung und Sage, 1. Bd.: Geschichte der altdeutschen Poesie, erster Teil, Stuttgart 1865; 7. Bd.: Sagengeschichte der germanischen und romanischen Völker, Stuttgart 1868; 8. Bd.: Schwäbische Sagenkunde, Stuttgart 1873; Aug. Raszmann, Die deutsche Heldensage und ihre Heimat, 2 Bde, Hannover 1857. 1858, 2. Ausg. (Titelausgabe) 1863; O. L. Jiriczek, Deutsche Heldensagen, erster (einziger) Band, Straßburg 1898; Barend Symons, Germanische Heldensage, Pauls Grundriß 3^2, 606—734 und Sonderabdruck (1898); W. Golther, Deutsche Heldensage, Deutsche Schul-Ausgaben von H. Schiller und V. Valentin Nr. 2, Dresden 1894; O. L. Jiriczek, Die deutsche Heldensage, Sammlung Göschen Nr. 32, 3. Aufl., Stuttgart 1908; Axel Olrik, Danmarks heltedigtning, 2 Teile, Kopenhagen 1903. 1910; Friedr. Panzer, Hilde-Gudrun, Halle 1901; derselbe, Studien zur germanischen Sagengeschichte I, Beowulf, München 1910; II, Sigfrid, ebda 1912; A. Heusler, Geschichtliches und Mythisches in der germanischen Heldensage, Sitzungsber. d. Kgl. Preuß. Akademie d. Wissensch., phil.-hist. Kl. 37 (1909), 920—945; F. v. d. Leyen, Deutsches Sagenbuch, 2. Teil, Die deutschen Heldensagen, München 1912. — Rich. Heinzel, Über den Stil der altgermanischen Poesie, QF. 10, Straßburg 1875; Friedr. Panzer, Das altdeutsche Volksepos, Halle 1903; A. Heusler, Lied und Epos, Dortmund 1905; derselbe, Der Dialog in der altgermanischen erzählenden Dichtung, Z. f. d. A. 46, 189—284; John Meier, Werden und Leben des Volksepos, Halle 1909; Axel Olrik, Episke love i folkedigtningen, Danske Studier 1908, 69—89; derselbe, Epische Gesetze der Volksdichtung, Z. f. d. A. 51, 1—12; W. M. Hart, Ballad and Epic, a Study of the Development of the narrative Art, Boston 1907; W. P. Ker, Epic and Romance, 2. Aufl. London 1908; Gust. Neckel, Beiträge zur Eddaforschung mit Exkursen zur Heldensage, Dortmund 1908. — G. Gröber in Gröbers Grundriß der romanischen Philologie II, 1, 447 ff.; C. Voretzsch, Einführung in das Studium der altfranzösischen Literatur, Halle 1905, 2. Aufl. 1912 (Die Anfänge der Heldendichtung S. 108—136 bezw. S. 87—118).

6. Volkssage. Deutsche Sagen, herausgegeben von den Brüdern Grimm, 2 Bde, Berlin 1816. 1818, 2. Aufl. besorgt von Herm. Grimm, Berlin 1865, 3. Aufl. besorgt von R. Steig, Berlin 1891, neu hrsg. und mit einem Nachwort versehen von Hans Floerke, München 1911; hrsg. von Adolf Stoll, 2 Teile in 1 Bd., Leipzig 1911; Otto Böckel, Die deutsche Volkssage, Aus Natur und Geisteswelt, 262. Bdchen, Leipzig 1909 (mit reichhaltigem Literaturverzeichnis S. 135—160); Friedr. Ranke, Die deutschen Volkssagen, Deutsches Sagenbuch hrsg. von F. v. d. Leyen, 4. Teil, München 1910; K. Wehrhan, Die Sage, Handbücher zur Volkskunde Bd. 1, Leipzig 1908; K. Müllenhoff, Sagen Märchen und Lieder der Herzogtümer Schleswig Holstein und Lauenburg, Kiel 1845, 4. Neudruck 1910. — Literaturverzeichnis: John Meier, Pauls Grundriß 2^2, Deutsche und niederländische Volkspoesie II; Friedr. Panzer, Literatur über Märchen, Sage, Volkslied, Deutsche Literaturzeitung 31 (1910), 1477—1487; K. Wehrhan a. a. O. S. 108—162.

7. Märchen. Kinder- und Hausmärchen, gesammelt durch die Brüder Grimm, Berlin 1812. 1814, 2. Aufl., mit Bd. 3, 1819—1822, 3. erweiterte Aufl. 1856; 32. Aufl. (Originalausgabe) besorgt von Reinh. Steig, Stuttgart 1906; Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen, neu bearbeitet von J. Bolte und Georg Polivka, 1. Bd., Leipzig 1913; Kinder- und Hausmärchen, gesammelt durch die Brüder Grimm, in ihrer Urgestalt hrsg. von Friedr. Panzer, 2 Teile, München 1913; Reinh. Köhler, Kleinere Schriften hrsg. von J. Bolte, 3 Bde, Weimar 1898—1900; Friedr. v. d. Leyen, Das Märchen, Wissenschaft und Bildung Nr. 96, Leipzig 1911; R. Petsch, Formelhafte Schlüsse im Volksmärchen, Berlin 1900; A. Thimme, Das Märchen, Handbücher zur Volkskunde, Bd. 2, Leipzig 1909. — Literaturverzeichnis: John Meier, Pauls Grundriß 2^2, Deutsche und niederländische Volkspoesie II; J. Bolte, Neuere Märchenliteratur, Z. des Vereins für Volkskunde 20 (1910), 91—100.

8. Volkslied. Siehe die Literaturübersichten unter 'Volkskunde'. — Erich Schmidt, Die Anfänge der Literatur der primitiven Völker, Die Kultur der Gegenwart, hrsg. von P. Hinneberg, I, 7, Berlin 1906; O. Böckel, Psychologie der Volksdichtung, 2. Aufl., Leipzig 1913. —

L. Uhland, Alte hoch- und niederdeutsche Volkslieder mit Abhandlungen und Anmerkungen, Stuttgart und Tübingen 1844. 1845; derselbe, Alte hoch- und niederdeutsche Volkslieder mit Abhandlungen und Anmerkungen, Uhlands Schriften 3. Band (Abhandlung), Stuttgart 1866; Alte hoch- und niederdeutsche Volkslieder, hrsg. von L. Uhland, Einleitung von Herm. Fischer, 4 Bde, Stuttgart und Berlin o. J.; Rud. Hildebrand, Materialien zur Geschichte des deutschen Volkslieds, 1. Teil: Das ältere Volkslied, hrsg. von G. Berlitt, Leipzig 1900; Otto Böckel, Volkslieder aus Oberhessen, Marburg 1885; John Meier, Volkslied und Kunstlied in Deutschland, Allgem. Zeitung 1898, Beil. zu Nr. 53—54 (7.—8. März) und Sonderabdruck, München 1898; derselbe, Kunstlieder im Volksmund, Materialien und Untersuchungen, Halle 1906.

9. Sprichwörter, Rätsel. John Meier, Pauls Grundr. 2^2, Deutsche und niederländische Volkspoesie III. IV; im einzelnen bes.: K. F. W. Wander, Deutsches Sprichwörter-Lexikon, 5 Bde, Leipzig 1863—1880; F. v. Lipperheide, Spruchwörterbuch, Berlin 1907 ff. — Rich. Wossidlo, Mecklenburgische Volksüberlieferungen 1. Bd. (enthält Rätsel), Wismar 1897; Rob. Petsch, Studien über das Volksrätsel, Würzburger Diss. 1898; derselbe, Neue Beiträge zur Kenntnis des Volksrätsels, Palaestra 4, Berlin 1899.

10. Deutsche Rechtsgeschichte. J. Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer, Göttingen 1828, 4. Ausg. in 2 Bdn, besorgt von A. Heusler und R. Hübner, Leipzig 1899; Herm. Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte, 2. Aufl., Leipzig 1906 ff.; Rich. Schröder, Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte, 5. Aufl., Leipzig 1907; K. v. Amira, Recht, Pauls Grundr. 3^2, 51—222, 3. Aufl., Sonderband, Straßburg 1913; G. Waitz, Deutsche Verfassungsgeschichte, 4 Bde, Kiel 1844—1861, 3. Aufl., Berlin 1880 ff.; Th. v. Inama-Sternegg, Deutsche Wirtschaftsgeschichte, 5 Bde, Leipzig 1879—1901; derselbe, Wirtschaft, Pauls Grundr. 3^2, 1—50; K. Lamprecht, Deutsches Wirtschaftsleben im Mittelalter, 4 Bde, Leipzig 1886; Aug. Meitzen, Siedelung und Agrarwesen der Westgermanen und Ostgermanen, 3 Bde, Berlin 1896; Hoops, v. Schwerin, Vinogradoff, Agrarverfassung, im Reallexikon der germanischen Altertumskunde 1, 41—53; O. Schlüter, Deutsches Siedelungswesen, ebda S. 402—439; R. Lennard, Englisches Siedelungswesen, ebda S. 593—613.

A. Einleitung.

Allgemeine Voraussetzungen.

§ 1. **Die geistigen und sozialen Grundbedingungen.** Dichtung ist eine Äußerungsart geistigen Lebens. Was das Innere bewegt, verlangt nach seinem Ausdruck. Stärkere innere Erregung schafft in der Poesie auch gehobenere Worte. Aber nicht alle Dichtung ist eine Auswirkung gesteigerten Innenlebens, die poetische Form kann auch Auslösung mechanischen rhythmischen Gefühls sein.[1]) Indessen bloße Form ist die Poesie auch dann nicht und die Worte werden selbst in dieser primitivsten Gattung die innere Sonderart ihrer Hervorbringer anzeigen.

Das Gebiet der Dichtung erweitert sich zu dem der Literatur, sobald die Wissenschaft, d. i. das Streben nach Erkenntnis der im menschlichen Bewußtsein haftenden Dinge, in das geistige Leben eines Volkes eintritt. Die deutsche Literaturgeschichte zieht, solange der Kreis der Erscheinungen sich nicht ins Unmeßbare dehnt, die Erzeugnisse sowohl der Dichtkunst als der Gelehrsamkeit in ihren Bereich. Das ist der Fall in der althochdeutschen und mittelhochdeutschen Zeit, hier wird unter Literaturgeschichte verstanden: Geschichte der in deutscher Sprache abgefaßten

[1]) K. Bücher, Arbeit und Rhythmus, Leipzig 1909, 4. Aufl.

literarischen Denkmäler jeglicher Art. Aber von der neuen Zeit an, der Renaissance und dem Humanismus, tritt durch die Erweiterung des überlieferten literarischen Stoffes eine notwendige Einschränkung ein, da die reine Wissenschaft, deren Ausgang und Ziel das begriffliche Denken ist, ausscheidet und die Literatur nur insoweit behandelt wird, als sie Gegenstand der Ästhetik, also ein Ergebnis des Gefühlslebens ist.

Die geschriebene deutsche Literatur beginnt erst mit der Erstarkung der Karolingerdynastie, um die Mitte des achten Jahrhunderts. Den vorliterarischen Zustand können wir uns nur durch indirekte Zeugnisse konstruieren, d. h. durch die Berichte zeitgenössischer Historiker, oder durch Schlüsse, sei es aus späterer literarischer Überlieferung, sei es aus den allgemeinen Bedingungen der Kultur und der geistigen Bildung jener Frühzeit.

Durch das Zusammentreffen mit den Römern treten die Germanen in die Geschichte ein. Jahrhunderte hindurch ging der Völkerkampf. Das Weltreich zertrümmerten sie, aber der Sieg wurde bezahlt durch den Untergang ihrer edelsten Stämme. Was lebensfähig war, blieb bestehen. Die Germanen gaben den entarteten Römern neue Lebenskraft und sie empfingen von ihnen einen neuen Geist. Die Römer, die Romanen sind die Lehrmeister der Deutschen geworden und fortan bis zur Neuzeit ist die Geschichte deutschen Geisteslebens eine fortwährende Umbildung des heimischen Grundbestandes durch romanische Neuformung.

Vita omnis in venationibus atque in studiis rei militaris consistit, so bestimmt Caesar (Bellum Gallicum VI, 21) die Lebensaufgabe des germanischen Mannes, und dasselbe ist der Grundton in der Darstellung des Tacitus. In seiner Germania steht das Kapitel vom Krieg (Kap. 14) vor dem vom Frieden (Kap. 15). Der Krieg ist für die Germanen die Offenbarung der Lebensenergie, der Frieden nur eine Unterbrechung der Lebensbetätigung. „Sie schlagen die Ruhe tot durch Nichtstun, Jagd und Gelage sind dann ihre liebste Beschäftigung. Trunk und Spiel sind verderblich, denn leicht geraten sie dabei in höhnenden Wortstreit, der zu blutigem Ende führen kann, oder sie verpfänden beim Spiel Leib und Leben in Knechtschaft."

Der Kampf ist eine heilige Sache, er steht unter dem Schutz der Götter. Ein besonders enges Band verknüpft den Fürsten mit seinem Gefolge, der ihm ergebenen Schar auserlesener Krieger. „Den Herrn zu schirmen und zu wahren, ja die eigene Heldentat der Verherrlichung des Fürsten zu opfern — das ist die erste heilige Kriegerpflicht." Dafür lohnt der Herr durch Freigiebigkeit, Geschenke, Schmausereien und Gelage (Tacitus, Germ. Kap. 14). Auf Dienst und Lohn beruht also das Verhältnis zwischen dem Gefolgsmann und dem Herrn.

Die wichtigste Angelegenheit im Frieden ist die Versammlung des Volkes, das sich aufsteigend gliedert in die zugleich militärischen Abteile Familie und Sippe, Dorfgemeinde, Gau oder Hundertschaft. In der Volksversammlung, dem Thing, werden die Rechtsurteile gesprochen und die Staats-

geschäfte verhandelt. Den Ausschlag gibt nicht das Wort des Königs oder des Häuptlings, sondern jeder freie Mann hat das Recht zur Rede, am meisten wird gehört auf die Alten und Erfahrenen. Darum ist Gewandtheit in der Sprache ein Weg zum Ansehen. Aber doch haben die adeligen Geschlechter von vornherein höhere Ehre als die Gemeinfreien.

Der Frau fällt mit den Knechten die Arbeit des Friedens zu, die Sorge um das Vieh und um die Bebauung des Ackers, die alljährlich wechselt. Aber auf dem Kriegszug ist sie die Genossin des Mannes, sie feuert den Ermattenden zu neuem Widerstand an, sie pflegt den Verwundeten, sie stirbt den Heldentod mit dem vernichteten Heere. Verehrenswert sind die Frauen, es liegt etwas Heiliges in ihnen, sie sehen die Zukunft voraus und durch geheimnisvolle Zauber wissen sie die Dämonen in ihren Willen zu bannen.

Aber noch ist die Liebe nicht eine große, lebenbestimmende Macht und die Eheschließung ist ein Rechtsgeschäft. Noch ist die Seele nicht auf zarte Schwingungen gestimmt, herbe Kraft verlangt das harte Leben und kaum erwacht ist der Sinn für den Schmuck des Daseins. Denn primitiv sind noch die Bedürfnisse, einfach Wohnung, Kleidung und Nahrung und streng herrscht über allem die Sitte, eine unverletzliche, von den Vätern ererbte Lebensnorm, die in bindendes Zeremoniell und symbolische Ausdrucksformen gekleidet ist. Der allgemeine Brauch bestimmt das Denken und Handeln des einzelnen.

Und doch ist die Gesamtheit keine unterschiedslose Masse. Denn jenem Bedürfnis der Unterordnung unter die geheiligte Sitte steht gegenüber ein ungebändigter Freiheitsdrang, dem Willen der gebundenen Gemeinschaft gegenüber der Einzelwille. Und so ist in diese harten Seelen von Natur ein Konflikt gelegt, der in den folgenden Zeiten, da der Eigenwille sich ungehemmter entfalten konnte, große und grauenhafte Taten zeitigte.

Tacitus verteilt in seinem Bild von den Germanen Licht und Schatten nicht gleichmäßig, auch interessiert ihn nur ein begünstigter Typus der Rasse. Es ist der Krieger, der Held, und was er darstellt, ist ein Herrenleben, ein über die alltägliche Wirklichkeit hinausgehobenes Dasein, wie es Gegenstand der Dichtung werden konnte. Das Kleinleben existierte für den Geschichtschreiber so wenig wie für den Dichter. Und so fehlt in jenem Bilde die Arbeit des Friedens, es fehlt der Germane als Bauer.

Die Züge, die Tacitus an den Germanen hervorhebt, da sie noch wenig berührt von der südlichen Kultur in dürftig bebauten Landschaften unter rauhem Himmel saßen, treten gesteigert hervor, als sie berufen waren, die Herrschaft über einen Teil der alten Welt anzutreten, in den Zeiten der Wanderungen und der Germanenreiche vom Anfang des fünften bis ins siebente Jahrhundert. Jetzt, in den endlosen Kriegszügen und unter fabelhaften Erfolgen, konnte ihr Charakter sich völlig ausleben: die von ungebändigter Lebenskraft getragene Herrennatur. Jetzt steigerte sich die

Leidenschaft bis zur Wildheit, die Ruhmbegierde zu maßloser Herrschsucht. Die Geschichte der Franken und Langobarden ist überfüllt mit Bluttaten derer, die die Macht an sich reißen wollen. Gewissen und Rechtsbegriff sind abgetötet, die Selbstsucht ist die uneingeschränkte Triebkraft zum Handeln. Den Feind vernichten durch Mord oder durch List gilt nicht als Verbrechen, am wenigsten für die, die die Macht haben; selbst Verwandtenmord ist ein ganz gewöhnlicher Vorgang, ist doch schon Arminius von Angehörigen der Sippe umgebracht worden. Der Mord wird nicht als schweres Verbrechen geachtet, sondern kann durch Wergeld gesühnt werden. Das ist die Auffassung einer noch primitiven Sittlichkeit, wonach dem Feind gegenüber alles erlaubt ist. Aber das sind Entartungen, Folgen unvermittelten Kulturübergangs. Der einfache, bildungslose Mensch, nicht geübt, sich im Zaume zu halten, übertreibt, in eine überfeinerte Kultur versetzt, die leicht erlernbaren Laster derselben. Und außerdem: die ganze Zeit, die römische Welt, war verkommen, und voran ging der byzantinische Hof mit seiner angestaunten Pracht. Und doch ist damit noch nicht alles erklärt. Es lag in der germanischen Natur selbst etwas Zwiespältiges. Schon Tacitus findet es für einen merkwürdigen Widerspruch, daß hier der Widerwille gegen die Untätigkeit und die Liebe zum Nichtstun gepaart seien (Germ. Kap. 15). Tugend und Laster liegen bei ihnen nahe zusammen. Herrscht das Triebleben und ungezügelter Eigenwille, dann ist die Grenze zur Untat leicht überschritten. Etwas Dämonisches liegt auch im Weibe der Völkerwanderungs- und Merovingerzeit. Wenn ein grauses Geschick sie lenkt, dann entsteht die grandiose Verbrecherin, die an kaltem Frevelmut den Mann weit übertrifft. So die Brunhilde und die Fredegunde, oder Rosemunda, Alboins Gemahlin, von der der Geschichtschreiber der Langobarden sagt, daß sie zu jeder Schlechtigkeit leicht zu haben war.[1])

§ 2. **Dichtung und Mythologie.** Die ursprüngliche Denktätigkeit ist das Anschauungsvermögen. Das Begriffliche existiert im Bild, das Gestaltlose in sinnlicher Erscheinungsform, das Unbelebte wird belebt vorgestellt. Die schöpferische Kraft der Phantasie drängt zur Betätigung, sie erzeugt die Poesie. Hier liegt zugleich der Ursprung der Mythologie.

Im Menschen selbst wirkt etwas Geheimnisvolles, das aufhört mit dem Tod: es ist die Lebenskraft, die Seele. Wenn der Leib tot daliegt, entflieht sie ihm in Gestalt eines Vogels, einer Schlange, einer Maus, auch eines Räuchleins. Sie führt ihre Existenz weiter und verlangt Pflege und Verehrung von den Lebenden, sie zürnt und bringt Unheil, wenn jene nicht gewährt werden. Daraus entsteht der Ahnenkult, die ängstliche Sorge um die Seelen der verstorbenen Familienglieder.

Die Kräfte der äußeren Natur beherrschen das Dasein des Menschen, die vernichtenden Gewalten des Sturmes und Unwetters, der überströmenden

[1]) Paulus Diaconus, Historia Langobardorum II, 29.

Wasserfluten, des verheerenden Feuers. Allen möglichen Gefahren, Übeln und Krankheiten ist er ausgesetzt. Das sind lauter Wirkungen böser Dämonen.

Im Seelen- und Naturglauben also bewegen sich die primitiven religiösen Vorstellungen. Sie entstammen dem Gefühl der Abhängigkeit von unheimlichen, den Menschen bedrohenden Mächten, die als Geister und Gespenster ein nur schattenhaftes und nicht zu klarer Gestaltung gelangtes Wesen führen. Durch geheimnisvolle Mittel konnte man sich gegen sie schützen oder sie günstig stimmen; und die Zauberer, die im Besitz solcher Künste waren, standen in hohem Ansehen.

Über diese verworrenen und unheimlichen Trugbilder erheben sich bestimmtere, von einer sicheren Gestaltungskraft geformte Individualitäten, Götter, die nach Menschenbild oder Menschenwesen gedacht sind, wenn auch wohl oft ins Übermaß gesteigert oder ins Groteske verzogen. Nicht mehr allein in bloßer Furcht, sondern dabei in Ehrfurcht und Verehrung besteht das Verhältnis des Menschen zu den Göttern. Ein regelrechter Dienst wird geschaffen, von Priestern ausgeübt, mit festlichen Jahreszeiten und, langhin noch blutigen, Opfern.

So steht neben dem Geisterglauben der Götterglaube. Beide lösen sich nicht zeitlich ab, sondern gehen nebeneinander her als niedere und höhere Stufen des Heidenglaubens. Die Geister haften zäh im Volke, durch das Christentum sind die alten Götter in ihre Reihen herabgesetzt worden und sie leben zusammen fort im Aberglauben. So gibt es innerhalb ein und derselben Volksgemeinschaft eine doppelte Art von Religion, einen primitiven Volksglauben an unmittelbar wahrnehmbare rohe Naturkräfte oder an gestaltlose Schemen, und eine höhere, künstlerisch ausgebildete Mythologie mit individualisierten, sagenumwobenen persönlichen Göttern.

Ein bestimmtes Göttersystem der Germanen ist nicht festzusetzen, schon deshalb nicht, weil zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Stämmen verschiedene göttliche Wesen verehrt wurden. Zu den einfachsten Vorstellungen göttlicher Verehrung gehören Himmel und Erde. Beide sind segenspendend. Vom Himmel kommt das Licht und der befruchtende Regen, die Erde bringt die nährende Frucht hervor. Zu einer voll persönlichen Gottheit ist die Erde bei den Völkern zwischen Nord- und Ostsee geworden, wo sie als Nerthus verehrt wurde. Ihr ist ein bestimmter Kult geweiht. Auf einem mit Kühen bespannten Wagen wird sie durch das Land gezogen unter vielen Festlichkeiten (Tacitus, Germ. Kap. 40). Erde und Himmel sind der Uranfang der Dinge. Von der Erde stammen die Menschen ab.[1])

[1]) J. Grimm, Mythologie S. 207 ff., Nachtr. S. 84 ff.; Müllenhoff, DAK. 4, 468—474. — Das wichtigste Zeugnis für die Verehrung der Erde ist der ags. Erdspruch bei Grein-Wülcker, Bibliothek der ags. Poesie 2, 312—316, bes. die Formeln Zeile 49 und 67—69 (eine Vermählung zwischen Himmel und Erde ist jedoch aus *on ȝodes fæþme* nicht mit Sicherheit zu erschließen, da *fæþm* nicht nur konkret 'Umarmung', sondern auch abstrakt 'Schutz' bedeutet). Vgl. außer den entsprechenden Stellen der mythol. Lehrbücher: Albrecht Dieterich, Mutter Erde S. 16 f.; R. Much, Der germanische Himmelsgott, Abhandlungen zur german. Philologie, Festgabe für R. Heinzel (1898) S. 229.

Eine Göttertrilogie bezeugt Cäsar (Bellum Gallicum VI, 21): *Deorum numero eos solos ducunt, quos cernunt et quorum aperte opibus juvantur, Solem et Vulcanum et Lunam.* Also auch hier eine Naturreligion, eine Verehrung sichtbarer und hilfreicher Naturkräfte, welcher das ethische Gesetz von Dienst (*colere*) und Lohn (*juvare*) zugrunde liegt. Spuren des Sonnen- und Mondkultus haben wir noch in unseren Tagesnamen 'Sonntag' und 'Montag', Überreste des einstigen Sonnendienstes sind in Volksgebräuchen (Sonnwendfeuer, Johannisfeuer) erhalten.

Auch Tacitus nennt eine Dreizahl von Göttern, den Mercur, Hercules, Mars, dazu eine weibliche Gottheit, die Isis[1]) (Germ. Kap. 9; Hercules auch Kap. 3 und Annalen 2, 12), und später (Kap. 40) die Nerthus.

Unter Beiziehung der reich ausgebildeten nordischen Mythologie läßt sich diese Dreiheit sicherstellen. Es sind: an. Tyr (*Týr*), alem. Ziu (der Mars des Tacitus), der alte Himmelsgott (ai. *Dyâus*, gr. *Ζεύς*, lat. *Jū-piter*), ursprünglich der oberste der Götter, später Kriegsgott; nd. *Wôdan*, obd. Wuotan, an. Odin (*Óðinn*), der Windgott, der Seelenführer, der später den Tyr aus seiner führenden Stellung verdrängt und Gott des Himmels und des Krieges war (er entspricht dem Mercurius des Tacitus); und Donar, an. *Thor* (*þórr*), der Gott des Donners (= Hercules). An diese Gottheiten erinnern die Namen der Wochentage: alemann. *Ziestig* (= Dienstag), Tag des Ziu; engl. *Wednesday* = *Tag des Wôden* (der deutsche Mittwoch); Donnerstag = Tag des *Donar*. Aus den Wochentagsnamen ist für die deutsche Mythologie noch zu erschließen die *Frîa*, an. *Frigg*, die Gemahlin Wuotans, aus Freitag = Tag der *Freia*. Auch das sächsische Taufgelöbnis enthält noch eine Göttertrilogie: *Thunaer*, *Wôden* und *Saxnôt*. Sie entspricht der obigen, denn Saxnôt (Genosse der Sachsen) ist gleich Tyr als Kriegsgott.

Der Kultus hängt zusammen mit den Lebensinteressen des Volkes. Die Tätigkeitsgebiete der Germanen sind Ackerbau und Kampf, die Geschäfte des Bauern und des Kriegers. Dem entsprechen nun auch zwei Schichten unter den Gottheiten, Fruchtbarkeit spendende und Schlachten lenkende, Vertreter der friedlichen Kultur und solche des Heroentums, die vielleicht auch verschiedenen Zeitaltern entstammen und deren Funktionen nicht genau verteilt sind, sondern wechseln oder ineinander übergehen können.

Ein Unterschied im Rang der genannten obersten Götter besteht je nach den sie verehrenden Volksstämmen. So hatten die drei deutschen (westgermanischen) Volksverbände[2]) jeder eine über die andern göttlichen Wesen hervorragende Hauptgottheit, die Ingwäonen (die Nordseedeutschen) den *Frô*, die Istwäonen (entsprechend den Franken) den *Wôdan*, die Erminonen (den Alemannen und Baiern entsprechend) den *Ziu*. *Frô*, an. *Freyr*, war

[1]) Vgl. bes. Müllenhoff, DAK. 4, 212 bis 220.

[2]) Müllenhoff, DAK. 4, 115 ff.; Bremer, Ethnographie der germanischen Stämme, Pauls Grundriß 3[2] §§ 81, 82, 163 u. ö.; Kauffmann, D. Altertumskunde 1 §§ 62. 402; J. Grimm, Mythologie S. 286 ff., Nachtr. S. 105 f.

zunächst ein allgemeiner Name für den als obersten Herrn angesehenen Gott, denn es bedeutet 'Herr' (got. *frauja*, ahd. *frô*, wozu *frôno* zum Herrn gehörig, jetzt noch in Frondienst = Herrendienst, Fronleichnam = Leib des Herrn, fronden = dem Herren dienen, frönen). Im Althochdeutschen (im Hildebrandslied) wird dieser höchste Gott auch mit Irmingot, 'der allgemeine Gott' bezeichnet, wo aber schon der Christengott gemeint ist.[1])

Neben diesen höheren, von der poetischen Phantasie mit individuellem Leben begabten Göttergestalten geht eine niederere Art von Dämonen, die in dieser künstlerisch ausgebildeten Mythologie ebenfalls schärfere Umrisse gewonnen haben. Es sind meist Verkörperungen von Naturerscheinungen und Naturkräften, die sich eben durch ihre stärkere Vergeistigung von dem primitiven wirren Geister- und Gespensterglauben abheben, also eine höhere Stufe desselben darstellen. Die Riesen sind Belebungen zerstörend wirkender Naturgewalten, von Wind und Wetter, Eis und Winter, sie hausen in Wasser und Wald, in öden Felsgebirgen, die großen, plumpen Vertreter einer rohen, den Menschen hemmenden Unkultur. Noch gefährlicher als sie sind die Drachen, eiterspeiende Würme, die den Menschen aus den Höhlen des Hochgebirgs überfallen oder in das neblige Moor hinunterziehen.

Das Gegenstück zu den ungeschlachten Riesen sind die Elben, feinere Geister, lichtglänzend und schön, meist ganz klein. Zu ihnen gehören die flinken, klugen, doch ungestalten Zwerge, Berggeister, die im Innern der Berge Schätze hüten und als geschickte Schmiede kunstreich verarbeiten, den Menschen häufig freundlich gesinnt. Elbennatur haben auch die Nixen, die Wasserfrauen; sie erscheinen manchmal als Schwanenjungfrauen, Federgewänder tragend.

Mit dem Kriegsgott in enger Beziehung stehen die Walküren (ahd. *idisi*), Kampfgöttinnen, die schon ihrem Namen nach das Schlachtenschicksal bestimmen (Walküre, an. *valkyria*, aus an. *valr* 'die Leichen auf dem Schlachtfelde', ahd. mhd. *wal* 'Kampfplatz', in nhd. 'Walstatt'; *kyria* gehört zusammen mit dem deutschen Verbum *küren*; der Name bedeutet also die Jungfrauen, welche die dem Tode verfallenen Helden auswählen.[2])

Die Tatsachen des Weltgeschehens liegen also in der Hand göttlicher oder dämonischer Wesen. Aber die Gründe ihres Handelns werden nicht erkannt. Wohl glaubt man, daß die Walküre oder Wuotan, der über die Walstatt waltet, nur demjenigen Helden den Sieg bestimme, auf dessen Seite das Recht ist, denn der Kampf ist ein Gottesurteil und Gottesgericht. Aber weshalb ist gerade diesem Menschen Glück, jenem Unheil beschert? Warum erfaßt den der Tod? Niemand weiß es.

Diese letztentscheidende Macht ist das unbarmherzig waltende Schicksal. Von ihm gibt es kein Wissen als: ihm kann niemand entrinnen. So ist im

[1]) Braune, Beitr. 21, 1—7.

[2]) Zum Namen und Wesen der Walküren: Müllenhoff, DAK. 4, 205; Kögel, Idis und Walküre, Beitr. 16, 502—508; Neckel, Walhall, s. Register.

letzten Grunde der germanische Glaube fatalistisch. Und nur ein Wissen gibt es vom Leben: das ist der Tod. Zu ihm führt am Ende das Schicksal. Das ist das Tragische in der germanischen Weltanschauung.

Die Mythologie der Germanen ist eine Lehre von den Göttern, den Beherrschern der Welt. Woher aber die Welt gekommen ist und was aus ihr werden wird, ihren Anfang und ihr Ende, das konnte der germanische Geist nicht ergründen. Wohl gab es eine Theogonie und Anthropogonie (Tacitus, Germ. Kap. 2): die Mutter Erde ist der Urgrund der Götter und Menschen; aus ihr entsproß der Gott Tuisco.[1]) Sein Sohn ist Mannus, der Stammvater der Menschen. Dieser hat drei Söhne und von ihnen, also von göttlichem Geschlecht, leiten die drei Stämme, die westgermanischen Ingwäonen, Istwäonen und Erminonen, ihren Ursprung ab. Die germanische Mythologie hatte also eine Theogonie, aber eine Kosmogonie, eine Weltschöpfungslehre, finden wir in den ältesten Zeugnissen nicht.

§ 3. **Dichtung und Recht.** Die poetische Anschauung erstreckt sich bei den Germanen auf alle höheren Lebensgebiete. In der Religion schafft sie die Mythologie, den Kultus und die zu demselben gehörenden Gesänge (Götterlieder, Opfergesänge); im Recht[2]) die symbolischen Handlungen, und das ganze Rechtsleben ist in Anschauungsformen gekleidet, auch die Rechtssprache, der Formelschatz, ist stark dichterisch gefärbt. Eng mit der epischen Sprache zusammen hängen die stabreimenden Rechtsformeln wie Erbe und Eigen, Haus und Hof, Leib und Leben, Land und Leute, Mann und Mage, Witwen und Waisen u. a.; ebenso der poetische Schmuck durch Epitheta: der helle Tag, die dunkle, die schwarze Nacht, der grüne, graue, düstre Wald; Formeln für die Unermeßlichkeit von Raum und Zeit: so weit der Himmel blau ist, so lang der Wind weht. Besonders episch ausgeführt sind die solennen Verbannungs- und Eidesformeln.

§ 4. **Dichtung in Personennamen.** Sprachliche Symbole sind auch ursprünglich die Personennamen.[3]) Es sind Vorbilder germanischer Lebensideale, ursprünglich Wunschbilder, wie sich die Zukunft des Benannten gestalten möge. Ihrer sprachlichen Form nach bestehen sie aus zwei Teilen, sind also Komposita aus zwei Gliedern, Substantiven oder Adjektiven. Es sind Namen, wie sie Helden und Herren, den Vornehmen im Volke, gebühren, deren Eigenschaften sie aussagen: Heldentum und Ruhm: *Sigimâr*, bestehend aus *Sigi-* Sieg und *mâr* = got. *mêrs*, ahd. *mâri* berühmt; *Hludowîc* = *hludo-* berühmt (gr. *κλυτός*, lat. *in-clutus*) und *wîc* Kampf; *Gundobald* aus **gundi-* Kampf und ahd. *bald* kühn; Adel, Macht und Besitz zeigen an *Adalbert* (ahd. *beraht* glänzend); *Uodalrîch* (ahd. *uodal* = edles Geschlecht,

[1]) Tuisto-Tuisco, Literatur bei Helm, Religionsgeschichte S. 329 f.

[2]) J. Grimm, DRA.[3] S. 109—207; Von der Poesie im Recht: J. Grimm, Kl. Schriften 6, 152—191.

[3]) M. Schönfeld, Wörterbuch der altgermanischen Personen- und Völkernamen, German. Bibliothek hrsg. von W. Streitberg, Wörterbücher Bd. 2, Heidelberg 1911; Georg Werle, Die ältesten germanischen Personennamen, Beiheft zum 12. Bd. der Z. f. deutsche Wortforschung, Straßburg 1910.

Edelhof); *Diotrîch* (ahd. *diot* Volk); Schutz und Frieden gewährend: *Sigifrid*, *Sigimund* (ahd. *mund* Schutz); Weisheit, Klugheit im Rat: *Reginberaht* (**regin* Rat), *Hugibald* (ahd. *hugi* Geist, *bald* kühn). Auch das den Frauen beigelegte Ideal ist Heldenmut, weitaus die meisten Frauennamen sind vom Kampf und Krieg genommen, sind Walkürennamen: *Hiltigund* (*hilti-* und *gund*, beide = Kampf); *Haduwîc* (*hadu-* und *wîc*, beide = Kampf); *Brünhild* (Brünne, Kampfgewand); *Gêrtrûd* (ahd. *gêr* Speer, *trût* vertraut). Viel seltener sind andere Namensymbole: auf die Zauberkunst der Frauen deutet *Albrûna*, schon in Tacitus' Germania Kap. 8 (Alb- = Elbe, Elf, ahd. *rûna* das Geheimnis). Aber gerade die in späteren Zeiten als echt weibliche verehrten Eigenschaften der Schönheit und Zartheit, der Liebe und Hingebung fanden keinen Ausdruck bei diesem kriegerischen Geschlechte. Benennungen mit der Bedeutung lieb und traut, später häufig, waren in der Frühzeit nicht vorhanden oder sie hatten nicht den sanften Empfindungsgehalt. Die älteste Namengebung ist kraftvoll, episch, es fehlt das Liebliche, Lyrische.

§ 5. **Dichtungsgattungen.** Ihren unmittelbaren Ausdruck findet die Phantasie in der Kunst. Bei den Germanen der Frühzeit hatte die Dichtung ihre feste Stelle in der Sitte, bildete also einen notwendigen Bestandteil des Volkslebens. Bei Volksfesten, die wohl meist zugleich kultischen Charakter trugen, wie etwa bei Frühlings-, Sonnwend- und Herbstfeiern, wurden Lieder, wohl zum Tanze, gesungen. Vielleicht waren auch mit den Opfergebräuchen oder gottesdienstlichen Umzügen Gesänge verbunden, sicher erklang das Lied beim Gelage, unter Schlachtgesängen stürmten die Krieger in den Kampf, bei zu heilenden oder zu bannenden Schäden wurden von Frauen Zauberlieder geraunt und dem vom Leben Geschiedenen erschallte an der Leichenbahre die Totenklage. So ist eine Reihe von Dichtgattungen für die vorliterarische Zeit zu erweisen: Tanzlieder, vielleicht religiöse Gesänge, epische Lieder von den Taten der Könige und Helden, Zauberlieder, Totenklagen. Eine Auffassungsweise herrschte in allen, die epische. Im Sinnfälligen ist noch die Poesie beschränkt, auch im Tanzlied wird ein Ereignis erzählt. Nur das Stoffliche kann ausgesprochen werden, für das rein Geistige, die Empfindung, fehlen die Worte, vielleicht auch die innere Spannung. Es fehlt also das lyrische Element.

Neben den Dichtungen gingen Erzählungen in ungebundener Rede, Sagen, Märchen, die keinem andern Zweck dienten als zur Zeitkürzung, eingegeben von der Lust am Fabulieren.

Im Epos war der germanische Geist am treusten und umfassendsten wiedergegeben, die Männer und Frauen der Fürstenhöfe sind in lebensvolle Typen gefaßt. Unsre Quellen reichen nicht in die Periode der Völkerwanderung und in das Heroenzeitalter zurück. Der ags. Beowulf, die an. Heldenlieder der Edda, das ahd. Hildebrandslied, das mhd. Nibelungenlied sind auf anderm Kulturboden entstanden, jedoch sind die Hauptzüge des alten Heldentums noch erhalten und es läßt sich in allgemeinen Umrissen

ein Bild zeichnen von den Grundbedingungen des vor der literarischen Zeit liegenden Epos.

Die treibende Kraft im Herzen des Helden ist das Verlangen nach Ruhm und nach Herrschaft. Ein wirksames Motiv ist ferner die Rache, die ehemals als Blutrache Pflichtgebot war. Die soziale Grundlage, zugleich der ethische Mittelpunkt, ist das Treuverhältnis des Gefolgschaftswesens (s. oben S. 5). Die *triuwe*, *fides*, ist also zu gleicher Zeit eine materielle und eine sittliche Forderung. Sie ist die Kardinaltugend des Germanentums und ist ausgeprägt in ergreifenden Beispielen sich selbstverleugnender Aufopferung. Ihr gegenüber steht die Untreue als Hauptfrevel. Aber gerade die Treue kann die Ursache zu den schwersten Herzenskonflikten und darüber hinaus die Quelle für große Untaten werden.

Die Treue verpflichtet beide Teile, den Herrn und die Gefolgsmannen. Sie sind die Stützen seiner Macht, er hat dagegen die Aufgabe, sie zu schützen und ihnen die Existenzmittel zu gewähren. Darum ist die Freigebigkeit (die „Milde") die erste Pflicht des Fürsten gegen die Mannen. Er ist der Schatzspender, darum ist ihm ein großer Besitz, ein Hort notwendig, und die Schatzgier ist ein herber Zug im Charakter der Helden.

Tapferkeit ist die wichtigste Lebensäußerung des Mannes, sie bringt Ehre und Ruhm, Herrschaft und Macht. Hochgeschätzt aber auch ist Klugheit im Rat, und der Fürst unterläßt es bei wichtigen Angelegenheiten nie, seine Getreuen um ihre Meinung zu befragen.

Eine besondere Heldengestalt ist der Recke, der aus dem Vaterland verbannte Krieger. Im Elend muß er, fried- und rechtlos und ohne Schutz der Freunde, sein nacktes Leben fristen. Aus dem Freien ist ein Dienender geworden, Ruhm und Ehre sind ihm versagt oder er muß sie durch schwere Kämpfe sich wieder neu erringen, alle Lebenswerte des germanischen Heldentums sind ihm geraubt. Aber dem Heimatlosen, der auf eigene Faust gestellt einer fremden Welt gegenübersteht, stählt sich der Mut zu bewundernswerten Taten. Darum ist der Recke ein besonders gefeierter Heldentypus.

Nicht nur Mann gegen Mann erprobt der Held seinen Mut, sondern auch in Abenteuern mit den Dämonen, mit Riesen und Drachen und Elben. Indem er die schädigenden Unholde vertilgt, wird er zum Wohltäter des Volkes, der Bahnbrecher für höhere Gesittung. Als Ruhm gilt es, auch ihnen ihre Schätze abzugewinnen, aber der Fluch der Dämonen lastet auf dem Hort und bringt dem Besitzer statt der Macht, die er erstrebt, den Untergang.

Konnte für das Charakterbild des Helden ein einheitlicher Typus aufgestellt werden, dessen Hauptzüge Tapferkeit und Treue sind, so erkennen wir in der Darstellung der germanischen Frau deutlich zwei zeitlich verschiedene Stufen.[1]) Das ältere Ideal der Frau ist das der Walküre, übertragen ist auf sie die Vorstellung des Mannesideals. Sie ist geschmückt mit den Tugenden des Helden, also mit denen des Krieges. Ausdruck verleihen dieser

[1]) Scherer, LG.[13] S. 10 f. und Anmerkungen S. 724 f.

Auffassung die germanischen Personennamen. So ist das Weib in den Heldenliedern der Edda. Aber stark umgebildet wurde diese männliche, heroische Figur durch das Christentum. Im Beowulf wird die Hausfrau geschildert, die Wahrerin des Friedens, die die Männer zur Freude ermuntert, sie ist die willkommene Schatzspenderin und beim Gelage kredenzt sie eigenhändig den Metkrug. Doch wirkt die dämonische Auffassung der Frau noch nach im Nibelungenlied in der Walkürengestalt der Brünhild und in der Rache der Kriemhild, der *vâlandinne*.

Die Liebe als eine zarte Herzensempfindung, die unbewußt die Seelen aneinander zieht, ist noch nicht episches Motiv. Liebesszenen gab es nicht, höchstens kurze Andeutungen von Gattentreue, Totenklagen und Rachepläne, wenn der geliebte Held gefallen. Die Stelle der Liebesromane vertreten Brautwerbungs- oder Brautraubgeschichten, die ein Nachhall der alten Sitte der Raubehe sind, oder Märchen von der aus der Gefangenschaft befreiten Jungfrau.

Die Stimmung der Dichtkunst ist also ganz und gar heroisch, nicht sentimental. Aber sie ist nicht gefühllos. Eine feine Empfindung geht durch für die großen Stimmungsgegensätze im menschlichen Herzen, für Freude und Leid. Beide zusammen bewegen das Leben, auf Freude muß Leid folgen. So verhängt es das Geschick. Es herrscht über alles, über Gut und Böse, über Freud und Leid, und am Ende beschert es den Tod. Tragisch ist der Ausgang der uns erhaltenen Stoffe der germanischen Epik.

B. Die Dichtung der vorliterarischen Zeit.

K. Müllenhoff, De antiquissima Germanorum poesi chorica, Kiel 1847; Gervinus 1⁵, 13—99; Wackernagel 1², 1—37; Scherer, LG. S. 12—31; Kögel, LG. 1, 3—175; Grundr.² S. 29—62; Kelle, LG. 1, 3—49. 289—309; Heusler, Hoops' Reallexikon 1, 439—462; Brandl, Pauls Grundriß 2², 941 ff.

1. Lied.

§ 6. **Belege.** Got.[1]) *liuþ* in *awiliuþ* n. *χάρις, εὐχαριστία* Danksagung, dazu verb. *awiliudôn εὐχαριστεῖν, χάριν ἔχειν, δοξάζειν* danken, preisen; *liuþôn ψάλλειν* lobsingen, *liuþareis ᾠδός* Sänger.

An. *lióð* n. bedeutet die Strophe, *lióða* singen (ebenso *kveða*).

Ags. *léoð* n. cantus, canticum, carmen, poema (*léoð ȝalan, áȝalan* oder *léoð sinȝan, ásinȝan* ein Lied singen), *léoðian* singen, dazu eine große Zahl von Substantivzusammensetzungen,[2]) aus denen sich bestimmte Gattungen von angelsächsischen Liedern erschließen lassen: *ȝúðléoð, hildeléoð, wíȝléoð, fyrdléoð* Kampflied; *siȝeléoð* Sieglied;[3]) *ȝryreléoð, hearmléoð, sorhléoð,*

[1]) Über das Wort und die Bedeutung 'Lied': Wackernagel 1², 9. 50. 82—84, s. ferner Register S. 488; Kögel, LG. 1, 6 f., Grundr.² S. 34 f.; Piper, Spielmannsdichtung 1, 41—43.

[2]) Bosworth-Toller, An Anglo-Saxon Dictionary S. 634ᵇ (unter *léoþ* sind die Komposita aufgezählt, deren zweites Glied *léoþ* ist, S. 634ᵇ u. 635ᵃ diejenigen behandelt, bei denen *léoþ* das erste Glied bildet; *ȝalan* ebda S. 359; *sinȝan* S. 876 f.).

[3]) *dryhtléoð* Elene 342 Scharlied, Lied, das in der Gefolgschar, also besonders in der Fürstenhalle beim Gelage vom Scop (*gléoman*, Harfner) gesungen wurde? *scopléoð* Lied eines Volkssängers.

wópléoð Klagelied; *fúsléoð*, *lícléoð* nenia, Totenlied, dasselbe bedeuten auch *berʒelsléoð*, *byrʒenléoð*, *byriʒléoð*; *ʒaldorléoð* Zauberlied; *bismerléoð* Spottlied; *brýdléoð*, *ʒiftléoð* Brautlied; *sæléoð* celeuma Ruderlied; *léoð* als erstes Glied in *léoðweorc* und dem Nomen actoris *léoðwyrhta* Wright-Wülcker Voc. 188, 30. 31, Bosworth-Toller 634. — Die Etymologie von *liuþ* ist unsicher.

Für das Ahd. findet sich der älteste literarische Beleg schon in der Merowingerzeit bei dem fränkischen Dichter Venantius Fortunatus (a. 530—600). Mit Geringschätzung sieht er, wie überhaupt die gelehrten lateinischen Dichter der Zeit, die sich als Nachfolger der Römer fühlten, auf die ungebildeten Barbaren herab. *Ubi me tantundem valebat raucum gemere quod cantare apud quos nihil disparat aut stridor anseris aut canor oloris, sola saepe bombicans barbaros leudos arpa relidens; ut ... non canerem sed garrirem, quo residentes auditores inter acernea pocula salute bibentes Baccho iudice debaccharent* (Mon. Germ. Auct. antiq. IV, 2, Praef.)[1] = „Bei diesem Volke war es gleich, ob ich heiser brummte oder ob ich sang, denn sie können den Gesang des Schwans nicht von dem der Gans unterscheiden, immer nur ihre Harfe läßt schnarrend barbarische Lieder zurücktönen; unter ihnen . . . konnte ich nicht singen, sondern nur schnattern, wo die bei den Ahornbechern sitzenden Hörer dem Bacchus Heil kneipten."[2]

An einer zweiten Stelle setzt der Poet die römische Leier und die barbarische Harfe, die römischen Verse und die Strophen der barbarischen Lieder in Parallele, anspielend auf fürstliche Preisgesänge, die dem Herzog Lupus von der Champagne dargebracht wurden: *Romanusque lyra, plaudat tibi barbarus harpa . . . nos tibi versiculos, dent barbara carmina leudos* (ebenda Carmina liber VII, 8, 61 ff.).

Wir lernen aus diesen Andeutungen des Venantius Fortunatus, daß es in der Merowingerzeit Lieder gab, die bei Trinkgelagen, und solche, die zum Preise von Fürsten gesungen wurden (Gesellschaftslieder und Preislieder); ferner daß der Gesang des Liedes von der Harfe begleitet war und endlich, daß *leudus* m. die einzelne Strophe des Gedichtes[3] (wie im Altnordischen und Mittelhochdeutschen) bezeichnete.

In ahd. Übersetzung ist *leod liod* n. = carmen (Graff 2, 199 f.; DWb. 6, 982 ff.), aber es kommt nur in der geistlichen Literatur vor und ist hier zunächst als religiöses Lied zu fassen. Es wird gesungen (Otfrid 4, 4, 54, so viel wie *sank* ebenda v. 41; Notker, Marc. Cap. II, 24, Piper 1, 808, 25 f., *dáʒ zesíngenne getân íst álso lîed únde léicha*). Das Verbum ist *liudôn* canere, modulari, jubilare, bombare. Die einzige ausführliche Erklärung gibt Notker Ps. 32, 3: *bene psallite ei in*

[1]) Jostes, Z. f. d. A. 49, 311—313; Meissner, ebda. 52, 84—90.

[2]) Das lächerlich verschnörkelte Latein kann nur im allgemeinen dem Sinne nach wiedergegeben werden. — Derselbe Gedanke, der Gegensatz zwischen der römischen Kunst und der Roheit der Barbarengesänge, ist auch ausgesprochen in dem gotisch-lateinischen Epigramm der lat. Anthologie (Streitberg, Got. Elementarbuch[3. 4], 1910 S. 37; van Helten, Beitr. 29, 339—343).

[3]) Meissner a. a. O.

iubilatione Vuóla singent ímo liûdondo . . . Vuanda daz ist keliûdôt. dáz man fréuui mit niûmon oûget ône uuort (denn das heißt *geliudôt*, daß man seine Freude mit bloßen Tönen [*niumôn*] ohne Worte zeigt). Die Auffassung ist hier ganz religiös-christlich, *liudôn* bedeutet die *jubilatio*, den *jubilus* singen oder rufen, das ist der jubelnde Ausruf einer in Worten nicht auszusprechenden Freude, wenn die Seele sich zum Höchsten erhebt, wie besonders beim Allelujaruf. Ferner *liudeon* armonia (Infinitiv?) Gl. 1, 9, 11 und die Substantivbildungen *liudunga* jubilatio Notk. Ps. 46, 6, *liudod* melodiam Gl. 1, 585, 65, *liudom* celeuma Gl. 1, 636, 43. Für den Sänger und Dichter sind in den ahd. Glossen folgende Bezeichnungen vertreten: *liudari* (= got. *liuþareis*), *liudonteo*, *leodslakkeo* (*leodslaho*, *leodslago*) und *scapheo* (*scaffo*) bardus, carminum conditor Gl. 1, 58. 59, 27—29, *leodslekko* comicus Gl. 3, 425, 47. *Leodslakkeo* ist der Liedschläger, insofern die Harfe, von der das Lied begleitet ist, geschlagen wird, also der Sänger als mit der Harfe Vortragender (*bardus*), der Spielmann (*comicus*), = mhd. *harpfenslaher* Lexer 1, 1187 (Harfenschläger usw. DWb. 4, 2, 477), ags. *hearpsleȝe*, an. *hǫrpuslagi*, *hǫrpuslagr*, *hǫrpuslagari*. *scapheo* ist der Schöpfer, carminum conditor (= *sanc scaffonti*), Gl. 1, 58. 59, 30 f., also der Dichter. Dem 'Liedschöpfer' entspricht der *léoðwyrhta* 'Liedwirker' im Ags. (s. Scop, unten § 18).

Das Begleitinstrument des epischen Liedes ist die Harfe: an. *harpa* f., Nomen actoris *harpari* m. Harfner; ags. *hearpe* f. cithara, *hearpere* m. *citharedus*, *citharista*, *hearpestre* f. citharista, verb. *hearpian*, Bosworth-Toller 523; ahd. *harfa* cithera, chelys, psalterium, symphonia, *harfere* cytharedus, fidicen Graff 4, 1031. Der volkstümlichen Harfe ähnlich sind die kirchlichen, fremdsprachlichen *lîra* Graff 2, 244, *rotta* Graff 2, 487 f. (nur bei Otfrid und Notker, und in Heinrici Summarium *cythera harpfa*, *lira rodda* Gl. 3, 215, 16 f.); *cythareda roddari* Gl. 3, 140, 16; vgl. cithara, quam nos appellamus rottæ, Wackernagel 1², 50 Anm. 14. Harfenspieler wird endlich auch noch durch *seitspilari* wiedergegeben, *fidicen seitspilari* Gl. 3, 140, 13.[1])

'Das Lied' im Singular bedeutet ahd. und mhd. zunächst nur die einzelne Strophe, die Mehrzahl, ahd. *diu liod*, mhd. *diu liet*, macht erst das Lied, das aus mehreren Strophen besteht. Ursprünglich war das Lied nur einstrophig. Für das älteste germanische Lied im engern Sinn sind überhaupt nur kürzere, nicht in Strophen gegliederte Gesätze anzunehmen. So bilden im ältern Minnesang die Strophen in sich ein abgeschlossenes Ganze und auch noch später sind sie oft inhaltlich nur lose aneinandergereiht, wie noch jetzt in Volksliedern. Lied und Strophe fielen also begrifflich zusammen.

Der Inhalt des Liedes war ursprünglich nicht rein lyrisch, nicht lediglich Ausdruck bloßer Gemütsbewegungen, sondern episch-lyrisch, d. h. die Empfindungen waren in die Erzählung eines Ereignisses gekleidet, in eine kleine Szene, ein Bild. So noch die Lieder der älteren Minnesänger. Doch ist der

[1]) Wackernagel 1², 9. 50. 98 f.; Kögel, Grundr.² S. 53 Anm. 1.

epische Gehalt je nach der Gattung des Liedes stärker oder schwächer gewesen. Jedenfalls läßt sich aber eine strenge Scheidung zwischen lyrischer und epischer Gattung nicht machen.

§ 7. Das epische Lied.

Literatur im allgemeinen s. oben S. 14, im einzelnen: Wackernagel 1², 9. 33—35. 50 f.; Kelle, LG. 1, Register S. 425 f. (von Helden bis Heldensage) u. S. 428; Kögel, Grundr.² S. 37—39. 49—54. 56 ff.; LG. 1, 12 ff. 131 ff. 2, 198 ff.

Historische Zeugnisse. Im zweiten Kapitel der Germania spricht Tacitus über die Herkunft der Germanen und berichtet über ihren Ursprung: *Celebrant carminibus antiquis, quod unum apud illos memoriae et annalium genus est, Tuisconem deum terra editum et filium Mannum originem gentis conditoresque. Manno tris filios assignant, e quorum nominibus proximi Oceano Ingaevones, medii Herminones, ceteri Istaevones vocantur.*[1])

Die hier von Tacitus angeführten *carmina antiqua* vom Ursprung des Menschengeschlechts sind mythologische Gedichte, Kunstdichtungen der Religionspoesie (nicht Erzeugnisse des einfachen Volksglaubens). Historische Lieder sind sie insofern, als sie die älteste Geschichte der Germanen enthalten, und zwar sind solche Lieder, wie der näher bestimmende Relativsatz *quod unum apud illos memoriae et annalium genus est* berichtet, die einzige Art urkundlicher geschichtlicher Überlieferung.[2]) Epische Lieder sind also gleichsam die offizielle Form der Urgeschichte. Aber eine Überlieferung in ungebundener Rede, Prosasage, kann daneben wohl bestanden haben. Auch in bloß mündlicher Erzählung unter dem Volke konnten sich Erinnerungen an große oder merkwürdige Ereignisse und bedeutende Persönlichkeiten weiter erhalten. Die mit Gregor von Tours beginnende neue Art der Geschichtschreibung, die auch Paulus Diaconus und Widukind befolgen, ist aus Liedern allein ohne daneben gehende einfache, ungesungene Verbreitung nicht zu erklären. Die Geschichte ist hier eine Aneinanderreihung einzelner merkwürdiger Begebenheiten, Erzählungen der Volksüberlieferung.

Diese Sagen konnten also ursprünglich in Liedform oder in Prosa gefaßt gewesen sein. Ein Unterschied in der Form kann immerhin, je nach dem Inhalt, bestanden haben und zwar in der Weise, daß heroische Stoffe mehr Gegenstand von Liedern, anekdotische mehr den von Prosaerzählungen bildeten. In den Worten des Tacitus ist jedenfalls die volle Bedeutung des historischen Liedes der Germanen niedergelegt. Es vertritt ihnen die Geschichtschreibung, von den Sängern wird das überkommene Sagengut den Generationen weiter erzählt. Wie sehr aber den Germanen die Kunde der Vorzeit am Herzen lag und wie die Gegenwart ihnen erst durch die Vergangenheit den festen Boden erhielt, das geht aus verschiedenen andern spätern Zeugnissen hervor. Die Rechtsgeschichte beruhte auf mündlicher Tradition und

[1]) Siehe oben S. 9.

[2]) Müllenhoff, DAK. 4, 111.

mehrere Volksrechte beginnen mit der Vorzeit des Stammes. Im Edictus Hrotharit z. B. werden für die Erinnerung späterer Zeiten die Namen der Vorgänger dieses Königs mitgeteilt, Jordanes, Paulus Diaconus und die Origo gentis Langobardorum erzählen im Eingang von der Urheimat und den Wanderungen ihrer Völker. Träger der rechtsgeschichtlichen Überlieferung aber und gewiß auch anderer Volkserinnerungen waren die angesehenen, erfahrenen älteren Männer. Die Königsreihe im Edictus Hrotharit hat die Namen *„in quantum per antiquos homines didicimus“*; mit den ältesten Wissenden berät sich der angelsächsische König Ine zur Abfassung seiner Gesetze (*mid . . . þǽm ieldstan witum*, Reinhold Schmid, Die Gesetze der Angelsachsen, 1858, S. 20, 21); alte und weise Männer berichten dem Hadubrand über seinen Vater (Hildebrandslied v. 16);[1]) und schon Tacitus spricht von dem Ansehen, das das Alter in den Volksversammlungen hat (*mox rex vel princeps, prout aetas cuique . . . est*, Germ. Kap. 11), in denen ja eben auch die Gesetzgebung zur Verhandlung kam.[2])

Endlich ist aus Tacitus' Mitteilung auch die Form jener *carmina antiqua* zu erkennen. Es waren Stabreimgedichte, denn die drei Völkernamen Ingwäonen, Istwäonen, Erminonen (das *h* in Herminonen beruht auf römischer Aussprache des vokalischen Anlauts) alliterieren aufeinander und setzen eben durch ihre Dreizahl eine epische Langzeile voraus.

Das zweite Buch der Annalen schließt Tacitus (Kap. 88) mit einem rühmenden Rückblick auf das Leben des Arminius, der noch bei den Barbaren besungen werde, *caniturque adhuc barbaras apud gentes.*[3]) Es gab also noch zur Zeit der Abfassung der Annalen, um 115—117 n. Chr., Heldenlieder, in denen die Taten des Arminius, darunter gewiß auch seine Siege über die Römer, gefeiert wurden. Das ist die erste Nachricht über das historische Volkslied oder die Ballade.

An fünf Stellen erwähnt Tacitus Schlachtgesänge der Germanen, am ausführlichsten Germ. Kap. 3: *Fuisse apud eos et Herculem memorant primumque omnium virorum fortium ituri in proelia canunt. Sunt illis haec quoque carmina, quorum relatu, quem barditum vocant, accendunt animos, futuraeque pugnae fortunam ipso cantu augurantur; terrent enim trepidantve, prout sonuit acies, nec tam vocis ille quam virtutis concentus videtur. Affectatur praecipue asperitas soni et fractum murmur objectis ad os scutis, quo plenior et gravior vox repercussu intumescat.*

Den Ansturm auf den Feind, wobei Attribute der Götter als Feldzeichen vorangetragen wurden (Tacitus, Germ. 7),[4]) begleiteten die Germanen mit einem Kriegsgesang.[5]) Zweierlei Arten sind hier bei Tacitus unterschieden: das Kriegslied, ein Hymnus auf einen Heros oder Gott, und zwar gewiß auf den

[1]) Beitr. 32, 277 f.
[2]) Vgl. auch Waitz, Verfassungsgeschichte 1³, 353 f.
[3]) O. L. Jiriczek, Die Arminiuslieder bei Tacitus, Germanisch-romanische Monatsschrift 6, 113—117.
[4]) Müllenhoff, DAK. 4, 200 f.
[5]) Müllenhoff, De antiq. poesi chor. S. 12—20.

Kriegsgott des betreffenden Stammes, denn dieser steht in der Schlacht unmittelbar den Seinen zur Seite; und dann das Kriegsgeschrei, der Barditus,[1]) der zufolge der eingehenden Schilderungen des Ammianus Marcellinus 16, 12, 43 (Schlacht bei Straßburg, a. 357) und 31, 7, 11 (Schlacht bei Adrianopel, a. 378), ferner 22, 7. 17. 31, 12 ff., sowie des Vegetius (De re mil. 3, 18) ein von leisem Summen bis zum Brausen der Meeresbrandung anschwellender, schauerlicher Ruf war. Einen Schlachtgesang erwähnt Tacitus außerdem noch Hist. 2, 22: *adversus . . . cohortes Germanorum cantu truci et more patrio nudis corporibus super humeros scuta quatientium*; 4, 18: *ut virorum cantu, feminarum ululatu sonuit acies*; Annal. 4, 47: *Sugambrae cohortis, quam Romanus promptam ad pericula nec minus cantuum et armorum tumultu haud procul instruxerat.* Auch nach Beendigung der Schlacht wurden Lieder gesungen: *Nox apud barbaros cantu aut clamore, nostris per iram et minas acta*, Hist. 5, 15; der Kampf hatte in diesem Falle für die Germanen einen glücklichen Ausgang, ihre Lieder waren also Freuden- und Siegesgesänge. Ähnlich ist wohl auch die Nachricht Annal. 1, 65 aufzufassen: *Nox per diversa inquies, quum barbari festis epulis, laeto cantu aut truci sonore subjecta vallium ac resultantes saltus complerent:* der vorhergehende Tag war für die Germanen günstig gewesen; mit festlichem Schmaus und lustigem Gesang durchbringen sie die Nacht. Ob diese Gesänge und Gelage nach der Schlacht eine rituelle Bedeutung hatten, als Danklieder und Opfermahle, ist nicht mit Sicherheit zu ermitteln.

Über Heldenlieder der Goten berichtet ihr Geschichtschreiber Jordanes (De origine actibusque Getarum, a. 552): *Cantu majorum facta modulationibus citharisque canebant . . .* Bei Gesang und Zitherspiel feierten die Ostgoten die Taten ihrer Vorfahren, des Eterpamara, Hanala, Fridigern, Vidigoia und anderer, die wie Heroen in großem Ansehen bei ihnen standen (5, 43). Ihr Siegeszug ans schwarze Meer wurde in alten Liedern fast in historischer Glaubwürdigkeit im Gedächtnis aufbewahrt (*quemadmodum et in priscis eorum carminibus pene storico ritu in commune recolitur*, ebd. 4, 28). Ein in der Vorzeit gegebener Beiname der Gemeinfreien, *capillati*, wird als episches Motiv in den Gesängen weiter erhalten (*quod nomen Gothi pro magno suscipientes adhuc capillatos odie suis cantionibus reminiscent*, ebd. 11, 72). — Nicht nur kriegerisches Heldentum wird gefeiert, sondern auch jene erste Tugend der Germanen, die Treue, das unverbrüchliche Band zwischen Fürst und Mannen. Ein solcher Getreuer ist Gensimund, der vertraute Ratgeber des ostgotischen Königsgeschlechts, würdig, auf dem ganzen Erdkreis besungen zu werden: sein Ruhm lebt weiter in der Erzählung und seine Verherrlichung wird dauern, solange der Name der Goten besteht.

[1]) Uhlands Schriften 7, 505 f.; Müllenhoff, De antiq. poesi chor. S. 14 f. 19 f., DAK. 4, 135 ff. 205; W. Bruckner, Festschrift zur 49. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Basel im Jahre 1907 S. 65—77, dazu Edw. Schröder, Z. f. d. A. 50, Anz. 32, 222; Hermann Fischer, Z. f. d. A. 50, 145—148; G. Neckel, ebda 51, 110—112; Kelle, LG. 1, 9. 290 f.

Dies erzählt Cassiodor, der Minister des großen Ostgotenkönigs Theodorich (Variar. 8, 9).[1])

Ruhmeslieder waren alle diese Heldengesänge. Wenn ein solches ausgesprochen zur Huldigung eines lebenden Fürsten verfaßt ist, so wird es zum Preislied oder Loblied, *ἐγκώμιον* (vgl. oben die *leudi* auf Lupus von der Champagne). Dieses setzt eine untertänigere Gesinnung voraus, als sie den Germanen ursprünglich eigen war, das germanische Stammeskönigtum hat sich in der Völkerwanderungszeit nach dem Vorbild des spätern römischen und des byzantinischen Kaisertums mit höfischem Zeremoniell und höherer Würde umgeben. Eine ausführliche Darstellung des Vortrags eines solchen enkomiastischen Liedes gibt Priscus, der als oströmischer Gesandter am Hofe Attilas weilte (a. 446): Am Abend eines Festmahls traten zwei Barbaren auf und sangen Lieder, die sie verfaßt hatten, in denen sie seine Siege und kriegerischen Tugenden priesen, so daß sie die Zuhörer zu Tränen rührten[2]) (Priscus, Histor. Goth. ed. Bonn. 205, 11); die Stelle darf als Zeugnis für gotische Sitte angezogen werden, da die Hunnen unter dem Kultureinfluß der Goten standen.

Preislieder auf Fürsten zu singen war sicherlich auch die Aufgabe jenes Harfenspielers, den Theodorich der Große dem Frankenkönig Chlodowech auf seine Bitten sandte: *Cum rex Francorum convivii nostri fama pellectus a nobis citharoedum magnis precibus expetisset* und *Citharoedum arte sua doctum destinavimus expetitum, qui ore manibusque consona voce cantando gloriam vestrae potestatis oblectet*, Cassiodori Variae 2, 40 f.[3]) — Preislieder des angelsächsischen fahrenden Sängers *Widsiđ* auf seine Gebieterin erwähnt das ags. Gedicht gleichen Namens (Des Sängers Weitfahrt), Grein-Wülcker, Bibl. I, 5 v. 99—102 (s. unten S. 67). Eine Ruhmestat Beowulfs besingt in dessen Anwesenheit ein poesiekundiger Held des Königs Hrodgar, Beowulf v. 868 ff. Den Fürsten zu preisen gehörte zum Beruf des Hofdichters. .

Auf germanische epische Lieder an dem Hofe des westgotischen Königs Theodorichs II. (453—466) deutet möglicherweise eine Stelle in den Episteln des Sidonius Apollinaris (Ep. 1, 2, Mon. Germ. Hist. antiq. 8 S. 4): *Sane intromittuntur, quamquam raro, inter cenandum mimici sales, ita ut nullus conviva mordacis linguae felle feriatur . . . nullus ibi lyristes* (Harfenspieler), *choraules* (Flötenbläser), *mesochorus* (Chorführer), *tympanistria* (Paukenschlägerin), *psaltria* (Zitherspielerin), *canit, rege solum illis fidibus delenito, quibus non minus mulcet virtus animum quam cantus auditum.* Ähnliches berichtet Sidonius Apollinaris von den Burgunden (Carm. 12, a. a. O. S. 230 f.). Heldenlieder auf die Vorfahren als Kriegsgesänge bezeugt für die Westgoten Ammianus Marcellinus 31, 7, 11.

Preislieder auf den burgundischen König Guntram werden erwähnt in der fränkischen Chronik des sog. Fredegar 4, 1 (ca. a. 660): *Tante prosperitatis*

[1]) Müllenhoff, Z. f. d. A. 12, 254.
[2]) Gust. Freytag, Bilder aus der deutschen Vergangenheit 1, 168.
[3]) Kauffmann, Z. f. d. Phil. 34, 560 f.

regnum tenuit, ut omnes etiam vicinas gentes ad plinitudinem de ipso laudis canerent[1]) (Mon. Germ. Script. rer. Merov. 2 S. 124).

Gesang bei den Alemannen ist belegt bei Julianus Apostata: es sind in Gesellschaft gesungene Lieder, über deren Inhalt jedoch nichts angegeben ist: *ἐθεασάμην τοὶ καὶ τοὺς ὑπὲρ τὸν Ῥῆνον ἄγρια μέλη λέξει πεποιημένα παραπλήσια τοῖς κρωγμοῖς τῶν τραχὺ βοώντων ἄδοντας καὶ εὐφραινομένους ἐν τοῖς μέλεσιν* (Juliani imperatoris Misopogon, Eingang).

Am reichsten ist uns der Sagenschatz der Langobarden erhalten, dank der treuen nationalen Gesinnung und des poetischen Gemüts ihres Geschichtschreibers, des Paulus Diaconus (Historia Langobardorum, um 790).[2]) Diese Sagen gehen großenteils auf alte epische Lieder zurück. Der Ruhm Alboins, des Gründers des italienischen Langobardenreiches, war weithin in Liedern verbreitet: *Alboin vero ita praeclarum longe lateque nomen percrebuit, ut hactenus etiam tam aput Baioariorum gentem quamque et Saxonum, sed et alios eiusdem linguae homines eius liberalitas et gloria bellorumque felicitas et virtus in eorum carminibus celebretur* (Hist. Langob. 1, 27). Die Tugenden des germanischen Fürsten werden hervorgehoben, Freigebigkeit, Kriegsruhm, Tapferkeit.

Den größten Teil der Historia Langobardorum bilden novellistische Erzählungen und christliche Legenden, wichtige oder bedeutungslose Episoden aus dem Leben der Großen, oder auch entscheidende Staatsereignisse. Die ganze Darstellung ist ein Zusammenspiel von Dichtung und Wirklichkeit. Das Stoffgebiet dieser Erzählungen ist recht umfangreich. Namensagen (etymologische Sagen) sind 1, 8. 15, 2. 8 (Grimm Nr. 390. 393. 399); auf Volksneckerei beruht die Sage 1, 23. 24 (Grimm Nr. 396); auf primitivem Volksglauben 3, 34 (J. Grimm, Mythol. S. 905 u. Nachtr. 312 f.) und 6, 6 (Grimm Nr. 408); auf mythologischer Dichtung die eben genannte Sage 1, 8 (Grimm Nr. 390, wird auch im Eingang der Origo gentis Langobardorum erzählt) und 4, 37 (Grimm Nr. 407); das internationale Motiv der Brautwerbung ist enthalten in Autharis Brautfahrt 3, 30 (Grimm Nr. 402), das sich dann in dem mittelhochdeutschen Spielmannsepos von König Rother wiederholt.

Sagen aus den letzten Zeiten des Langobardenreiches enthält die Novaleser Chronik[3]) (aus dem Kloster Novalese in Piemont, nach 1048 verfaßt). Der Held in dem Vernichtungskampf gegen Karl den Großen ist Adalgis, der Sohn des letzten Königs Desiderius. Diese Erzählungen sind langobardischen Ursprungs, da in ihnen aber fast überall die mächtige Gestalt Karls des Großen mitwirkt, so gehören sie zugleich zum Sagenkreise Karls.[4])

Zeugnisse für Lieder der Franken (Merovinger) haben wir in den von Venantius Fortunatus erwähnten Preisgesängen auf den Herzog Lupus

---

[1]) Voretzsch, Das Merowingerepos und die fränkische Heldensage, Philolog. Studien, Festgabe für Sievers, S. 64 Anm. 3.

[2]) Kögel, LG. 1, 115—122, Grundr.[2] S. 59 bis 61; Brüder Grimm, D. Sagen Nr. 388—410; Bruckner, Z. f. d. A. 43, 47—58.

[3]) Kögel, LG. 2, 222 ff.

[4]) Siehe unten S. 88.

(s. oben S. 15) und in den Mädchenliedern bei Sidonius Apollinaris (s. unten S. 31).

In memoirenhaftem, persönlich erzählendem Stil ist die Geschichte des ältern Merovingerreichs dargestellt von Gregor von Tours (540—594) in seinen Zehn Büchern fränkischer Geschichte (Historia Francorum), denen die ebenfalls von Sagen durchwobenen Chroniken des sog. Fredegar und die der Frankenkönige (Gesta regum Francorum, jetzt Liber historiae genannt, um 725) folgen.[1]) Auch diesen fränkischen Erzählungen lagen jedenfalls oft epische Lieder zugrunde. Ein ursprünglich altfranzösisches, merovingisches Lied ist uns noch bruchstückweise erhalten in lateinischer Übersetzung, das vom Volke und von Frauen beim Tanze gesungen wurde, das Chlotarlied,[2]) früher Farolied genannt, weil es in der Vita des a. 672 gestorbenen Bischofs Faro von Meaux enthalten ist. Es handelt von dem Siege des Frankenkönigs Chlotar II. über die Sachsen im Jahr 622, der auch in der Chronik der Frankenkönige sagenhaft ausgeschmückt ist.[3])

Die ältere Merovingersage lebt noch in der Person des Hugdietrich im mittelhochdeutschen Volksepos fort (s. Bd. II).[4])

Die Sachsen hatten ihren Geschichtschreiber in Widukind, dem Mönch von Corvey (Res gestae Saxonicae, a. 967). Sein Stil ist episch. Die Urgeschichte der Sachsen entfaltet er mit offenkundiger Verehrung für sein Volk (Buch 1, 1) auf Grund der sagenhaften Überlieferungen, die er selbst als Quellen angibt (Buch 1, 2. 1, 11—13). — Widukind erzählt auch den Untergang des Thüringerreiches, über den außerdem noch andere Berichte vorhanden sind.[5]) Epische Gesänge sind hier ebenfalls vorauszusetzen, noch im Nibelungenlied sind Irminfrid, der letzte Thüringerkönig, und sein Ratgeber Iring, losgelöst von der alten Sage, gefeierte Helden (die Milchstraße 'Iringsstraße, Iringsweg' genannt: Widukind 1, 13, und sonst).[6])

Mehr als die Darstellung der Geschichtschreiber hat uns die Dichtung selbst von der Heldensage bewahrt. In Liedern der altnordischen, angelsächsischen und althochdeutschen Literatur haben wir noch Kunde von den gefeierten Helden des heroischen Zeitalters der Germanen, der Völkerwanderungszeit, und die gotische, fränkische, burgundische, langobardische, friesische Sage bildet den Inhalt des nationalen Epos der mittelhochdeutschen Literatur.

---

[1]) Die Sagen der beiden Chroniken sind ausgezogen und übersetzt im Anhang von Wilhelm v. Giesebrechts Übertragung „Zehn Bücher Fränkischer Geschichte vom Bischof Gregorius von Tours", Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit Bd. 5.

[2]) Gröber in Gröbers Grundr. 2, 1, 446; Voretzsch, Einführung[2] S. 92—95; derselbe, Merowingerepos S. 95—103. — Dieser Sachsenkrieg bildet eine, sehr verblaßte, Episode im Nibelungenlied Str. 138—256, wo eine Reihe von Strophen den Boten, die bei ihrer Sendung sich in einer gefährlichen Lage befinden (Str. 151, 2), gewidmet ist, und gerade im Chlotarlied spielen die Boten eine Rolle.

[3]) W. v. Giesebrecht a. a. O. 2, 300—302.

[4]) Liedersammlung Karls des Großen s. unten S. 82.

[5]) Kögel, LG. 1, 124—129; Voretzsch, Merovingerepos S. 92—95.

[6]) J. Grimm, Mythol. S. 297—300. 961. Nachtr. S. 107.

Aus den bisher angeführten Quellen ergibt sich der Inhalt der epischen Lieder.[1]) Nach diesem zerfallen sie in mythologische Lieder, die von Göttern und göttlichen Wesen gesungen werden (Götterlieder), und historische, wo es sich um geschichtliche Personen und Ereignisse handelt, wozu auch die sagenhafte Urgeschichte mit den Heroen der Vorzeit und dem Ursprung der Königsgeschlechter gehört (historische und Heldenlieder). Streng getrennt sind Götterlieder und historische Lieder nicht, im Sinne der Germanen gehörten die Götter selbst zur Volksgeschichte. Adelsdichtung ist diese Epik, in den Taten und Erlebnissen der Führer spielt sich die Geschichte ab. Ihre Tugenden werden gepriesen, der Kriegsruhm, die fürstliche Milde, die Treue der Gefolgsdegen.

Ein sozialer Unterschied hat aber doch gewiß auch in der epischen Dichtung bestanden. Neben jenem aristokratischen Kunstlied, das in der Halle vor den Helden vom Berufssänger (Skop, s. unten § 18) vorgetragen wurde, ging ein Volks- oder Massenlied epischen Inhalts, das die Menge bei festlichen Gelegenheiten, bei Opfern, beim Kriegszug, beim Tanze, beim Trinken im Chor sang. Denn der Inhalt der Tanzlieder war episch und auch hier wurden die Taten der Helden besungen (s. Bd. II dieser Literaturgeschichte).

§ 8. Winileod.

Müllenhoff, Z. f. d. A. 9, 128—130; MSD. II³, 154 f.; Kelle, LG. 1, 78 f. 332; Kögel, LG. 1, 61 f., Grundr.² S. 70; Kelle, Chori saecularium Cantica puellarum, Wiener SB. 161 (1908), 2. Abhandlung; derselbe, Die Bestimmungen in Kanon 19 des Legationis edictum vom Jahre 789, ebda, 9. Abhandlung; Jostes, Z. f. d. A. 49, 306—314; Meissner, ebda 53, 78—81; van Helten, Z. f. d. Wortforschung 10, 200 ff.; Th. v. Grienberger, Beitr. 36, 515—524; Wilh. Uhl, Winiliod, Teutonia Heft 5, Leipzig 1908 und zweiter Teil Leipzig 1913. — Wilmanns, Leben Walthers S. 16 ff.; K. Burdach, Z. f. d. A. 27, 343—367; R. M. Meyer, Z. f. d. A. 29, 121—236; Arn. Berger, Z. f. d. Phil. 19, 440—486; E. Th. Walther, Germ. 34, 1—74. 141—156; Osk. Streicher, Z. f. d. Phil. 24, 166—201; Schönbach, Die Anfänge des deutschen Minnesangs, Graz 1898. — Siehe Bd. II Minnesang.

Das Wort begegnet zwölfmal in den ahd. Glossen zu den Canones der Concilien und zwar als Übersetzung von 'plebeos psalmos' im Can. 59 des Konzils von Laodicea (a. 363). Aber alle diese Glossen gehen auf ein und dieselbe deutsche Originalübersetzung zurück, stellen also nur eine einmalige Überlieferung dar, die von den späteren Glossatoren verändert und erweitert wurde: *Plebeios psalmos*[2]) *. i . vuiniliot* Gl. 2, 140, 42, *Psalmos uulgares seculares idē uuiniliod* 2, 92, 55; *Plebeios psalmos. seculares cantilenas.*

[1]) Den Stoffkreis, den ein epischer Sänger beherrscht, beschreibt das ags. Gedicht Widsið, Grein-Wülcker, Bibl. 1, 1—6.

[2]) In den Canones sind unter *plebeios psalmos* von einzelnen unkundigen Menschen verfaßte Lobgesänge verstanden, die in der Kirche gesungen wurden, wie Kelle a. a. O. nachgewiesen hat (s. bes. Wiener SB. 161, IX, 7). Daraus schließt er, daß auch die deutschen Winileod Hymnen gewesen seien. Aber für das achte Jahrhundert sind noch keine geistlichen, zum Kirchengesang verfaßten Lieder in deutscher Sprache nachzuweisen. Der Nebenbegriff 'kirchlich', der nur in diesem Zusammenhang der Canones Geltung hat, fällt also weg und es bleibt in plebeios (vulgares, seculares, rusticos) nur der wirkliche Begriff von 'weltlich'. Es ist eine Übersetzung ad verbum, eine Art, die ja in der Übersetzungstechnik der Glossatoren ganz üblich war. Aber selbst wenn man volkstümliche deutsche Kirchengesänge schon für das achte Jahrhundert gelten läßt, so braucht *winileod* nicht auf 'kirchliche' *psalmos plebeios* beschränkt gewesen zu sein; und war es auch nicht, wie die Glosse zu Ven. Fort. und die mhd. Belege zeigen. — Verbot der *Carmina* (*cantica*) *turpia et luxuriosa* oder *obscoena* durch die Kirche s. unten S. 39 ff.

aut uuinileod 2, 83, 10. 85, 32. 86, 42. 4, 319, 5. 320, 38; *Plebeios psalmos rustigiv sanch. vel vuiniliot* 2, 113, 28; *Plebeios psalmos. [seculares cantilenas vel] rusticos [psalmos] sine auctoritate. vel cantus aut uuinileod* 2, 95, 73; *Plebeios psalmos. cantica rustica et inepta. ódo uúinileod. ódo scofléod* 2, 100, 59, dazu 4, 323, 2, und dann noch einmal in den as. Virgilglossen: *Plebeios psalmos id est seculares psalmos id est uuinilieth* (Gl. 4, 246, 5; Wadstein, Kl. as. Sprachdenkmäler 112, 13); ferner als Glosse in einer St. Galler Hs. des 9. Jahrh. zu der oben aus Venantius Fortunatus angeführten Stelle *barbara carmina leudos*, wo *leudos i. e. uuinileodos* glossiert ist. Außerhalb der Glossen findet sich *winileod* nur einmal, nämlich in dem Kapitulare Karls des Großen vom 23. März 789 (Boretius Capitularia 1 S. 63), in welchem eine strengere Klosterregel für die Nonnen eingeführt wird, wobei ihnen unter anderm geboten wird, *ut nullatenus ibi uuinileodos scribere vel mittere praesumant*, 'daß sie sich nicht herausnehmen sollen, *winileodos* zu schreiben oder zu schicken'.[1])

Diese Stelle ist von besonderer Wichtigkeit für die Frage nach dem Alter der deutschen Liebeslyrik. Die den Nonnen verbotenen Lieder sind doch wohl, wie die meisten Erklärer annehmen, erotischen Inhalts gewesen und die Stelle ist dann der älteste Beleg für die Existenz von deutschen Liebesliedern. Aber dieses Problem kann erst von der Beurteilung des mittelhochdeutschen Minnesangs aus angefaßt werden (s. Bd. II).

Zum Verständnis dieser besondern Art von Liedern sind noch die beiden einzig vorhandenen mhd. Zitate beizuziehen: Neidhart von Reuental läßt einen üppigen Bauerngalant an Feiertagen *wineliet* (Haupt 62, 33) und *wineliedel* (96, 14) *'in einer hóhen wîse'* singen.[2])

Ahd. *wini* heißt Freund, Geselle, Geliebter, amicus, sodalis, dilectus (Graff 1, 867), ags. *wine*, as. *wini*, an. *vinr*. In den Epen, Beowulf, Heliand, bezeichnet es besonders einerseits den Fürsten als den Freund der Krieger: ags. Beow. *wine* = Hrodgar und Beowulf, *winedryhten*, *fréawine*, *fréowine*, *wine Scyldinza*, *zoldwine* der Fürst als goldverteilender Schatzspender; as. Hel. 1017 *wini* = Christus der Herr; andrerseits umgekehrt den dem Fürsten ergebenen Krieger, besonders also den Gefolgsmann: as. Hel. 2557 die Jünger gegenüber Christus in dem Verhältnis von *thegnos* zum *thiodan* 2554; *unwanda wini* unwandelbare Freunde, die Krieger des Herodes 70. Noch im Mhd. ist *goltwine* der mit Gold von seinem milden Herrn belohnte Kriegsmann (Rolandslied, Bartsch, 4675), der *wineholde* ein auserwählter Kämpfer (Straßburger Alexander 2255); sonst allerdings betrifft im Mhd. *wine* die Liebenden, die Ehegatten, in welcher Bedeutung es auch im Ahd. mehrfach überliefert ist (Graff 1, 868 f.). Endlich sind noch hier anzuführen die germanischen Eigennamen mit *wini* (Ahd. bei Graff 1, 868; Förstemann, Altdeutsches Namenbuch I, 1900, S. 1608—1617), wo dieses Wort gewiß auf das Verhältnis zwischen Fürst und Krieger und nicht zwischen Mann und Weib geht.

[1]) Die Literatur s. bei Uhl, Winiliod, Teutonia 5, 30 ff.
[2]) Uhlands Schriften 3, 392. 471.

Winelieder sind also, wie aus den ahd. Belegen für *winileod* und aus der Bedeutung von *wine* hervorgeht, Volkslieder, im Gegensatz zu den lateinischen Liedern, Lieder, die unter Freunden, Gesellen, Gefährten, Genossen gesungen wurden, von Kriegern im Lager, von Trinkern beim Gelage, von dem Gefolge in der Fürstenhalle, oder auch vorgetragen wurden vom Volkssänger, Skop, bei irgendwelchen Gelegenheiten. Winelied ist Gesellenlied oder Gesellschaftslied. Der Inhalt kann verschiedener Art sein, episch und balladesk, gewiß auch erotisch. Beispiele sind jene *barbari leudi* des Venantius Fortunatus, das gotisch-lateinische Epigramm sowie einige der von Tacitus bezeugten Gesänge.

Eine anschauliche Schilderung solcher Gesellenlieder oder Gesellschaftslieder, Rundgesänge mit Harfenbegleitung, gibt Bedas Bericht über den angelsächsischen Dichter Caedmon (Kirchengesch. 4, 24). Dieser war ursprünglich ein Hirte. Bevor er durch eine Stimme, die er im Traume vernahm, zum Dichter berufen wurde, hatte er keine Verse gemacht, ja sogar sich von den weltlichen Gesängen seiner Genossen ferngehalten: *nonnunquam in convivio cum esset laetitiae causa, ut omnes per ordinem cantare deberent, ille ubi appropinquare sibi citharam cernebat, surgebat e media cena . . .*

Wie die lateinisch-gelehrten Mönche des achten und neunten Jahrhunderts das winileod geringschätzig behandelten, so verspottet auch Neidhart, der Aristokrat des dreizehnten, mit seinem 'wineliet' und dem ironisch verkleinernden 'wineliedel' den altmodischen, dörperlichen Volksgesang. Die Glosse endlich bei Venantius Fortunatus meint wohl nichts anderes als das *plebeios psalmos* usw. der sonstigen Glossen. Wenn man ihr einen besondern Wert beilegen darf, so würden *winileodos* hier volkstümliche Preislieder auf hohe Herren bedeuten, denn um solche handelt es sich hier.

§ 9. **Seltener begegnende Liedgattungen.** *Scofleod* ist nur einmal belegt und zwar in der oben angeführten Gl. 2, 100, 59—64, wo es mit *winileod* zur Übersetzung von *plebeios psalmos* usw. dient. Es ist das Lied, das ein *Skop*, *Scof*, Volksdichter (s. unten § 18) verfaßt hat oder vorträgt, im Gegensatz zum lateinischen geistlichen Dichter.[1])

Gartleoth (s. unten *gartsanc*) findet sich als Glosse zu *Thiasos bacchi* aus Virgils Ecl. V, 30 in Gl. 2, 684, 49; *thiasos Bacchi* ist durch Servius kommentiert mit saltationes, choreas, also 'Tanzlied'.[2])

scipleod, *sciphleod*, *schipleod*[3]) (s. *scephsanch*, unten S. 35) in der Zusammenstellung *epilogi celeuma ubaruuortes scipleod* Gl. 2, 322, 25. 2, 323, 25. 2, 324, 24—26. Die deutsche Glosse ist wörtliche Übersetzung des lateinischen Textes (Hieronymus, Episteln IV, Migne 22, 353, 10), denn *celeuma*, gr. κέλευσμα,

[1]) Schönbach, Studien zur Geschichte der altdeutschen Predigt, Wiener SB. 142 (1900), 7. Abhandlung S. 65.

[2]) Steinmeyer, Z. f. d. A. 15, 104.

[3]) Müllenhoff, De antiq. poesi chor. S. 23; Kögel, LG. 1, 10 Anm. 1; Grundr.[2] S. 34 Anm. 1; Schönbach a. a. O. S. 66.

ist der Ruf der Schiffer oder ihrer Vorgesetzten beim taktmäßigen Einschlagen der Ruder.[1]) Die Stelle bei Hieronymus ist bildlich: den Epilog der Rede vergleicht er mit einem Freudengesang der Schiffer: *laetantium more nautarum epilogi celeuma cantandum est.* Also nicht nur der zum Rhythmus des Ruderschlags ausgelöste Taktruf ist darunter zu verstehen, sondern auch ein zusammenhängender Satz oder ein vollständiges Lied. Im Mittelalter wurden kurze Formeln oder Lieder religiösen Inhalts beim Abstoßen vom Land, auf der Fahrt oder bei der Ankunft an der andern Küste gesungen, vgl. Du Cange-Favre 2, 249b und die Erläuterung in den lateinischen Worterklärungen des Pariser Glossars Pb (9. Jh., vgl. Ahd. Gl. Nr. 506, Bd. 4, 593—595): *celeuma carmen quod navigantes cantare solent sive quod supra mortuos vel ad lacum cantatur* (Holtzmann, Germ. 8, 395); dazu auch die kurze Schilderung der Seefahrt in dem aus dem Deutschen übertragenen Lobgesang Ratperts von St. Gallen: *Tria tranant maria, celeumant 'Christo gloria'* (MSD. Nr. 12 Str. 2, 2, s. unten, lat. Dichtg.),[2]) und so ist *celeuma* Gl. 2, 347, 30 allgemein mit *sang* übersetzt. In spätmittelhochdeutschen und -niederländischen Glossaren wird *celeuma* erklärt als *clamor nauticus vel messorum, ein schiffers o. meyers* (Mähers) *liede o. gesang, een schippers of maijers leis, schefsanc* usw. (Diefenbach, Glossarium S. 110c) und *zangh der schep lude vel sangh der wyn treder* (Novum Glossarium S. 83a), also mit Übertragung auf andere Arbeitsgesänge, auf die der Schnitter und Weintreter.

Dasselbe wie *scipleod* (= ags. *sċéleoð*) ist *scefsanc* = *celeuma*, Gl. 1, 631, 27—31. 2, 325, 54. 4, 213, 28, *schifsang* 4, 246, 16, *celeumantes schif sangondi* 4, 246, 15;[3]) 1, 631, 27—31 ist Glosse zu Jeremias 25, 30, wo *celeuma* von Weintretern gesagt wird (*celeuma quasi calcantium concinetur*).[4])

Ein mhd. Taktruf der Schiffer ist wohl der Refrain des Liedes MSF. 39, 2. 9. 16 *sô hôh ôwî.*[5]) Andere liedmäßige Ausrufe s. bei Bücher, Arbeit und Rhythmus S. 38. 211. 220 u. ö.; Uhl, Winiliod S. 342.

Im Mittelhochdeutschen begegnet eine Reihe von Liedgattungen, für die nach dem Vorhergehenden großenteils ein älterer Ursprung anzunehmen ist:

Wîcliet, Schlachtgesang, das Kampflied vor oder nach der Schlacht: *ûz there burh sie thrungen, ire wîcliet sie sungen* Rolandslied (Bartsch) 841; *siven tûsent horn thâ vore clungen, ire wîhliet sie sungen; thâ wart alsô getân scal, sam perge unde tal allez in wage wâre* ebda 3819. *ingegen dem kunige si drungen, ir wîcliet si sungen* Kaiserchron. (Edw. Schröder) 7117 f.; *unz die laiden geste ze den turn în drungen, ir wîcliet si sungen*

[1]) Bücher, Arbeit und Rhythmus[4] s. Register unter Schiffsarbeit, Schiffziehen, Bootzimmern, bes. aber S. 220 ff. Reiche Literatur über das Arbeitslied bei Uhl, Winiliod an verschiedenen Stellen.

[2]) Ein antik lateinisches Ruderlied ist herausgegeben von Dümmler, Z. f. d. A. 17, 144 f., eine Nachahmung desselben in christlichem Sinne im Neuen Archiv für ältere deutsche Geschichtskunde 6, 190 f.

[3]) P. Katara, Die Glossen des Codex Seminarii Trevirensis R. III. 13, Helsingfors 1912, S. 192, 29. 30.

[4]) Forcellini, Totius latinitatis lexicon, Ed. sec. 1858, II, 132.

[5]) Schönbach, Beitr. zur Erklärung altdeutscher Dichtwerke, Wiener SB. 141 (1899), 38 f.

ebda 7201—3; nach der Schlacht: *ir wîcliet si sungen sam dâ ain burc ist gewunnen* ebda 2034 f.; *die burc si gewunnen, ir wicliet si sungen* ebda 5303 f.; *von fröuden si dô sungen ir sigelichiu wîcliet* Konrads v. Würzburg Trojanerkrieg 43970 f. Eine äußerst lebendige Darstellung eines beginnenden Kampfes mit der Erhebung des Schlachtgesangs gibt das ahd. Ludwigslied 46—56: der König singt ein herrliches Lied, die Krieger zusammen schließen sich an mit dem Ruf *Kyrrieleison*; nachdem das Lied gesungen ist, beginnt der Kampf. Unter dem Einfluß des Christentums ist der Inhalt des Kampfliedes ein religiös-christlicher geworden, der in der heidnischen Zeit dem Preis des Kriegsgottes galt. Auch die Form ist hier liturgisch, indem der Refrain *Kyrrieleison* durch die Menge gesungen wird wie bei einem kirchlichen Responsoriengesang.[1]) — Nach den gegebenen Beispielen sind zwei Arten von Schlachtgesängen zu unterscheiden: das Einzellied eines Vorsängers und der gemeinsame Gesang des Heeres.

Mit den nach siegreicher Schlacht angestimmten Kriegsliedern (*sigelichiu wîcliet*) ist der Übergang gemacht zu dem *sigeliet* (vgl. Haupt zu Erec 9660), vgl. *si slageten mit handen, si lobeten got mit munde, si sungen an der stunde ze himele michel sigeliet*, Gotfrids Tristan 7100—3.

Brautlieder[2]) sind bezeugt durch mhd. *brûtliet*, ags. *brýdléoð* (vgl. ahd. *brûtleich*, unten S. 33, *brûtesang*, unten S. 35): Brautlied: *hôhiu brûtliet, êpitalamitâ*, singen die Engel der Magd Marîe, Reinbots Heil. Georg (v. Kraus) 1008 f.; die ritterlichen Brautführer geleiten die Braut mit Gesang zur Burg des Bräutigams (Die Hochzeit, Karajan, Deutsche Sprach-Denkmale des 12. Jahrhunderts 26, 1—4. 37, 9—12; Waag, Kleinere deutsche Gedichte des XI. und XII. Jahrhunderts 91, 303—308. 107, 806—811); im Ruodlieb singt die Festgesellschaft, nachdem das junge Paar sich verlobt hat, den Hymeneus (Seiler XV, 89); ebenso „sangen alle“ nach der Verlobung im Meier Helmbrecht (Panzer) 1533.

Weitere Bezeichnungen sind *tanzliet*, *minneliet*, *huorliet* (vom geistlichen Standpunkt aus: *Ich bin sculdig . . . in huorlieden* Bamberger Glaube und Beichte, MSD. Nr. 91, 186. 192); *sageliet* (= episches Lied); *klageliet* (s. unten Totenklagen); *hügeliet* (Freudensang), vgl. ahd. *hugisangôn*; *lobeliet* (Preislied auf Fürsten), das Gegenteil *rüegeliet*, *schimpfliet*; dann die speziell mittelhochdeutschen Verhältnissen entsprungenen *tageliet*, *kriuzliet* u. a. (s. Mhd. Wb. 1, 984 f.).

Spottlieder müssen schon für die vorliterarische Zeit vorausgesetzt werden (s. unten S. 94).[3])

[1]) Spielleute als Schlachtensänger, wie der Normanne Taillefer, sind für Deutschland nicht nachgewiesen, s. Heinzel, Über die ostgotische Heldensage, Wiener SB. 119 (1889), 88 f.

[2]) Müllenhoff, De antiq. poesi chor. S. 23—25; Wackernagel 1², 291 Anm. 4; Kögel, Grundr.² S. 39 f.; C. v. Kraus, Z. f. d. österreich. Gymnasien 47 (1896), 309; Schönbach, Wiener SB. 142 (1900), 106 ff.

[3]) In dem Moselidyll des Ausonius werden die Winzer von Wanderern und Schiffern durch Spottrufe gehöhnt (Ausonius, Mosella [um 370], Mon. Germ. Auct. antiq. V pars 2 S. 87; Kögel, LG. 1, 56, Grundr.² S. 48 f.; Kelle, LG. 1, 293 f.).

Einzugslieder, Begrüßungen von Fürsten durch das Volk, sind nicht erhalten. Sie würden unter die Gattung 'Preislieder' fallen: der einziehende Fürst wird mit dem Preis seiner Taten empfangen.[1])

§ 10. 2. Leich.

Lachmann, Über die Leiche der deutschen Dichter des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts, Rhein. Mus. 1829, Bd. III, und Kl. Schr. S. 325—340; Uhlands Schriften 1, 271—279; Ferd. Wolf, Über die Lais, Sequenzen und Leiche, Heidelberg 1841; Leo, Die angelsächsischen Synonyme für den Begriff: Spiel, Z. f. d. Mythologie und Sittenkunde 3, 20—29; Wackernagel 1², 50. 82—84; Kögel, LG. 1, 7—11, Grundr.² S. 35 f. 39 f.; Piper, Spielmannsdichtung 1, 39—41; Mhd. Wb. 1, 959 f. (s. unten, lat. Dichtg. und Bd. II unter Minnesang).

Got. *laiks* m. χορός Tanz (*jah gahausida saggwins jah laikins*, ἤκουσεν συμφωνίας καὶ χορῶν) Luc. 15, 25; verb. *laikan* σκιρτᾶν hüpfen (Luther) Luc. 1, 41. 44. 6, 23.

An. *leikr* m. Spiel (besonders später an. *strengleikr* Saitenspiel, *strengr* subst. Strang, Saite), Kampfspiel, Spott, oft als zweites Glied von Zusammensetzungen in abgeblaßter, fast bloß suffixaler Funktion; verb. *leika* sich (hin und her) bewegen, später auch spielen auf Instrumenten (dialektisch in Schweden *laika* spielen, musizieren, Rietz, Svenskt Dialekt-Lexikon S. 389; norweg. *leik* Spiel, Tanz, Tanzmusik, Kampf, Aasen, Norsk Ordbog² S. 436b).

Ags. *lác* n. (m. f.) Spiel, Tanz, Opfergabe, Geschenk, *ȝelác* Bewegung, Spiel, verb. *lácan* sich (hin und her) bewegen, spielen, auch auf Instrumenten, wie an. Ags. *lác* ist sehr beliebt als zweiter Teil von Substantivkompositen (Bosworth-Toller S. 603 f.; Grein 2, 148 f.), die aber nie die Bedeutung von Tanz oder musikalischem Spiel haben. Meist ist *lác* hier = Opfer, Gabe, wie in *ǽfenlác* Abendopfer, *bernelác* Brandopfer, *fréolác* frei dargebrachtes Opfer, *mæsselác* Meßopfer, *sǽlác* aus dem Meer gebrachte Gabe; Kampfspiel bedeuten *beadulác, heaðulác*; *lyblác* (von *lybb* Gift) und *scínlác* sind Zauberei; *ȝelác* (Bosworth-Toller S. 406; Grein 1, 419) geht auf das Kriegsspiel in *bordȝelác* (*bord* Schild), *lindȝelác* (*lind* Schild); *lyftȝelác* das Spielen, Durcheinanderwogen der Lüfte, *scínȝelác* = *scínlác*; nur in *brýdlác* Hochzeitsgesellschaft und Hochzeitsfest ist noch die Bedeutung von Tanz und Spiel durchsichtig.

Ahd. *leich* m., *leichôd* m. (Graff 2, 152—155; DWb. 6, 611 f.).

Häufig ist *-leich* zweites Glied von Personennamen: an. *-leikr*, z. B. *Hugileikr*, ags. *-lác*, *Hyȝelác* (im Beowulf), ahd. *Hugilaih* (latinisiert bei Gregor v. Tours, Fränk. Gesch. III, 3 *Chochilaichus?*).[2]) Da die germanischen Personennamen oft auf rein willkürlichen Zusammensetzungen beruhen, so daß die Bedeutung der beiden Glieder im Wortganzen gar nicht mehr zu bewußt selbständiger Geltung kommt, kann auch auf den ursprünglichen

[1]) Vgl. Müllenhoff, De antiqu. poesi chor. S. 9—11. In der lateinischen Klosterpoesie sind solche Begrüßungsgedichte bekannt, s. Dümmler, Mitteilungen der antiquarischen Gesellschaft in Zürich Bd. 2 Heft 6, 216 ff.

[2]) E. Förstemann, Altdeutsches Namenbuch, 1. Bd. Personennamen, 2. Aufl., Bonn 1900, S. 994—996. — Die Hss. haben *Chlochilaichum, Chrochilaicho, Chlodilaichum, Hrodolaicum.*

Sinn, den *-leich* in den einzelnen Fällen hat, nicht geschlossen werden. Immerhin lassen sich Gruppen bilden. Unter den bei Förstemann verzeichneten Fällen kann *-leich* im Wortzusammenhang die Bedeutung Kampfspiel haben bei *Gundleich*, *Haduleih*, *Hiltileih*, *Wigleich* (*gund-*, *hadu-*, *hilti-*, *wig-* = Kampf), *Sigileich* (*sigi* Sieg), *Ekkileich* (*ekki* Schwert- oder Lanzenspitze), *Gêrleich* (*gêr* Lanze, Speer), *Scaftleich* (*scaft* Speer); zur Bedeutung 'Opfer' paßt *Gebaleich*; zum Gesang *Albleich*, *Winileich*, *Hugileich* (*hugi-* Freude, ags. *Hyʒelác*), aber auch wiederum *Wigleich*, *Sigileich*, vgl. ags. *wiʒléoð*, *siʒeléoð*; in *Folcleich*, *Theutleich*, *Herileich*, die sich auf Volk und Heer beziehen, kann *leich* die Bedeutung von Kampfspiel oder von Gesang haben. Aber auf die Grundbedeutung von *leich* kann aus diesen Personennamen kein Schluß gezogen werden, vielmehr umgekehrt, erst aus den Belegen des einfachen *leich* kann die Verwendung des Wortes in Personennamen beurteilt werden.

Aus der Grundbedeutung *laikan* 'sich hin und herbewegen' ergibt sich die von Tanz, Kampf und, da der Tanz von Gesang begleitet war, die vom musikalischen Spiel. Eine ähnliche Bedeutungsverschiebung hat das — nur im Deutschen vorkommende — 'spielen' durchgemacht,[1]) das ebenfalls von dem ursprünglichen Sinn des sich rasch Bewegens auf den Tanz überging (vgl. *Thiu thiorne spilode hrôr aftar themu hûse* Hel. 2764 f.); und auf den Kampf (*an uuâpno spil* Hel. 4686), ahd. *strîtspil* (Graff 6, 330), *spiles listi odo einuuigi* (ebda); vom Kampfspiel besonders anschaulich im Ludwigslied 49 *spilôdun ther Vrankon*; endlich auch auf das Spielen musikalischer Instrumente (ahd. *seitspil*). — Insofern mit den Opfergebräuchen wohl chorische Aufführungen, Gesang und Tanz, verbunden waren, konnte dann ags. *lác* auch für Opfer und Gabe verwendet werden.

Aus dieser wortgeschichtlichen Entwicklung ergibt sich als Wesen des Leichs ein doppeltes: der Leich kann Tanz und musikalisches Spiel (musikalische Begleitung, sei es mit Gesang oder mit Instrumenten oder mit beidem zusammen) begreifen und ist dann Bezeichnung für die chorische Poesie. In dieser Eigenschaft gehört er zu den sakralen Gebräuchen. Nur ein Beleg ist uns allerdings dafür erhalten. Er betrifft den Opfergesang bei den Langobarden und findet sich in Gregors des Großen Dialogen III, 28 (zum Jahr 579):[2]) sie opferten dem Teufel das Haupt einer Ziege, wobei sie um dasselbe im Kreise herum liefen und gottlose Lieder sangen.[3]) Auch die ags. Bedeutung von *lác* als Opfergabe deutet auf ursprünglichen Opfertanz hin.

Nachrichten über Tänze, besonders von Frauen, geben die in den Konzilsbeschlüssen, Kapitularien und Bußordnungen niedergelegten kirchlichen Verbote. Aber diese gehörten zum traditionellen Bestand der Kirchenverordnungen, die schon in früheren Jahrhunderten für das ganze abend-

[1]) DWb. 10, 2325 ff.; Haupt, Z. f. d. A. 11, 53 ff.; Scherer, Z. f. d. A. 19, Anz. 1, 254.

[2]) Müllenhoff, De antiq. poesi chor. S. 11 f.

[3]) Ebda S. 12.

ländische Christentum gegeben waren und, wenn auch mit etwas verändertem Text, immer wiederholt wurden. Sie können darum nicht als unmittelbare Zeugen für deutsche Sitten gelten. Immerhin ist an einem deutschen Tanzlied in vorliterarischer Zeit nicht zu zweifeln, und da alle heidnischen Vergnügungen der Geistlichkeit ein Greuel waren, so konnten solche Verbote auch auf deutsche Verhältnisse passen, wie besonders folgende, die gegen heidnisch geltende Tänze, Gesänge, Scherze und Spiele gerichtet waren:[1]) *Nullus Christianus neque ad ecclesiam neque in domibus neque in triuiis nec in nullo loco ballationes, cantationis, iocus et lusa diabolica facire non presumat*, und: *Ballationis et saltationis uel cantica turpia et luxuriosa uelut sagitta diabolica fugite nec ad ipsas ecclesias nec in domibus uestris nec in plateis nec in ullo alio loco facire non presumatis, quia hoc de paganorum consuetutine remansit* (Caspari, Kirchenhistorische Anecdota (1883) S. 176. 188; Benedictus Levita VI, 96, Mon. Germ. Script. IV, 2).

Die feierlichen Umzüge,[2]) die an Festen der Götter oder zu Besegnungen des Wachstums der Erde, manchmal unter Vortragung eines Götterbildes (vgl. oben S. 8), von dem Volke veranstaltet wurden, konnten von der Kirche nicht ausgerottet werden, wenn auch die heidnische Bedeutung mehr und mehr in Vergessenheit geriet. Noch heute haben sich solche Gebräuche erhalten, besonders der zu Beginn des Frühlings gefeierte, den Sieg des Sommers über den Winter darstellende 'Sommertag', an dem ein festlicher Zug von Kindern mit farbigen Stäben unter Absingung eines kleinen Liedes durch die Straßen sich bewegt. Aber solche Umzüge bestanden nicht nur bei den Germanen, sondern auch bei andern Völkern, z. B. in Italien, in Rom.[3]) Die Kirche hat diese heidnische Sitte, wie so manche andere, in ihren Dienst gestellt und ins Christliche umgewandelt, indem schon seit dem vierten Jahrhundert an ihre Stelle die Bittgänge, Prozessionen, Litaneien gesetzt wurden. Die Verdrängung des christlichen Elementes durch das heidnische zeigt ein Kanon der Statuta Salisburgensia (um 800): *Ut omnis populus honorifice cum omnis supplicationis devotione humiliter et cum reverentia absque praetiosarum vestium ornatu vel etiam inlecebroso cantico et lusu saeculari cum laetaniis procedant et discant Kyrieleyson clamare ut non tam rustice ut nunc usque sed melius discant* (Boretius, Cap. 1 S. 229 Nr. 34). Ein sicheres Beispiel für diesen Gebrauch in Deutschland ist das Verbot im Indiculus superstitionum, das also gegen das Heidentum der Sachsen gerichtet ist (Wadstein, Kl. as. Sprachdenkmäler S. 66): *De simulacro quod per campos portant.*[4]) Aber gewiß sind die Frühlings-, Sonn-

[1]) Kögel, LG. 1, 24—27, Grundr.[2] S. 47 f.; Kelle, LG. 1, 47—49. 69. 307—309. 325 f.; derselbe, Chori saecularium, Cantica puellarum (s. oben); Gröbers Grundr. 2, 1, 444—446; Voretzsch, Einführung[2] S. 73—76. — Ein einzelnes Beispiel eines solchen schandbaren Tanzes: Edw. Schröder, Die Tänzer von Kölbigk, Z. f. Kirchengeschichte 17, 94—164, s. unten.

[2]) Müllenhoff, De antiq. poesi chor. S. 20—22; Kögel, LG. 1, 27—30, Grundr.[2] S. 48.

[3]) Albr. Dieterich, Sommertag, Z. f. Religionswissensch. 8, Beiheft.

[4]) Und wohl auch der Artikel '*De sulcis circa uillas*', wo *sulcus* soviel als Flurgang bedeuten wird.

wend- und Neujahrsfeste in der Zeit des Heidentums mit Volksumzügen, Gesang und Tanz gefeiert worden. Tanz und Gesang begleiteten auch die Hochzeitsfeier,[1]) daher das ahd. *hîleih* m., *hîleihi* (f. od. n.?),[2]) *gihîleih* m. (*hî-leich* eine Bildung wie *hî-rât* Heirat, deren erstes Glied in got. *heiwa-frauja* Hausherr, ahd. *hîwo* Gatte, *hîwa* Gattin, *hîwiski* Familie enthalten ist), das aber, ebenso wie mhd. *hîleich* m., in den häufigen Belegstellen (Graff 2, 153 f.) schon die Hochzeit im allgemeinen bedeutet, = conjugium, connubium, matrimonium, nuptiae, copula, foedus, thorus, thalamus, also mit demselben Bedeutungswandel wie gr. ὑμέναιος Hochzeitsgesang und Hochzeit. Dasselbe ist der Fall bei dem nur einmal belegten *hymeneos leichod* Gl. 2, 636, 46 (Tegernseer Virgilglossen, 11. Jahrh., zu Virgils Georgica III, 60).

Brautgesang und Tanz bei den Franken[3]) erwähnt schon Sidonius Apollinaris (430—487): *Fors ripae colle propinquo Barbaricus resonabat hymen scythicisque choreis nubebat flavo similis nova nupta marito* (Carm. 5, 218, Mon. Germ. Auct. antiq. VIII).

Mhd. *brûtleich* Brautempfang mit Gesang, wie *brûtliet* und *brûtesang*, begegnet in der Tochter Syon Lamprechts von Regensburg (Weinhold) 3210 bis 13 *mit süezem minnesange, (daz sint epithalamica) mit den brûtleichen wart sie dâ in daz palas gecondwieret*;[4]) verb. *brûtleichen* sich vermählen.

'Leich' kann aber auch auf das musikalische Spiel allein angewendet werden, und an den althochdeutschen Stellen (Graff 2, 153) ist *leich* meistens nicht mehr Tanz oder Tanzlied, sondern nur Melodie, = *modus*, *modulus*, also nur in bezug auf das musikalische Spiel an sich ohne Rücksicht auf den unterlegten Text gebraucht, gleichbedeutend mit ahd. *wîsa*, mhd. *wîse* Liedweise, so wie lat. *modus* sowohl allgemein 'Art und Weise', als auch speziell die 'Weise eines Liedes' bezeichnen kann: *modos leichi* Gl. 2, 54, 14, *modi leichi* 2, 61, 48 (beide Glossen aus Boethius De consolatione Philosophiae); *modulis leichon* 2, 486, 56, *modulis leih leihchin* 2, 558, 47, *modulis leichin* 2, 576, 9 (diese drei aus Prudentius); as. Prudentiusglossen *sonantibus modulis leichin* (Wadstein 90a); *modos leiha* Gl. 2, 36, 7 (aus Arator); *léiche* = *modi* Notk. Boeth., Piper 1, 223, 4. 8. Mit Beziehung auf Textworte steht *leich* nur in der Glosse *uersibus léichen* 2, 27, 7 (Arator) und besonders in der oben S. 15 zitierten Stelle aus Notkers Marc. Cap. II, 24.[5]) Bloße Töne, Sprachklänge (lautliche Erinnerungsbilder) sind *léicha* in Notkers Boeth.: *álle natûrliche léicha únde álle rártâ hábet tiu sêla in íro* Piper 1, 341, 26 ff.

Zusammensetzungen mit *leich* deuten größtenteils auf das musikalische Element hin. *harafleich*: in der Anmerkung zu Gl. 1, 682, 17 *ridiculi huoch-*

[1]) Müllenhoff, De antiq. poesi chor. S. 23—25; Kögel, LG. 1, 44—46, Grundr.[2] S. 39 f.

[2]) *hîleihi* ist nur einmal sicher belegt, Gl. 1, 494, 26 (Glossar Ja, 9. Jahrh.); *hileichi matrimonio* Gl. 1, 807, 46 ist Dat. Si. und das *i* kann = schwachem *e* sein, da die Hs., Clm 14689, *i* oft für schw. *e* gebraucht.

[3]) Bei den Friesen, s. Müllenhoff, De antiq. poesi chor. S. 23 Anm.; Kögel, LG. 1, 45, Grundr.[2] S. 39 f.; Weinhold, Deutsche Frauen 1, 408 ff.

[4]) Siehe auch Lachmann, Kl. Schr. S. 329; Müllenhoff, De antiq. poesi chor. S. 24.

[5]) Lied und Leich sind hier kirchliche Gesänge und sind unterschieden wie Hymnus und Sequenz.

bari steht *Nione . vt ferunt harafleiche . f.* (d. i. francisce), *Nione* ist = *nenia*, hier in der Bedeutung Possen, nuga (vgl. außer den latein. Wörterb. auch Du Cange-Favre 5, 586c); die Auslegung von *harafleich* als Possenlied beruht auf der Verachtung, die die Geistlichen für volkstümliche Dichtungen hatten. In der Verbindung mit *haraf* ist unmittelbar das Wesen des Leichs als eines Tonstückes ausgesprochen (an. *leika horpu*).[1])

Ebenfalls die Bestimmung zum Gesang drücken aus die ahd. Komposita *sancleich* (Graff 2, 154), *in sanclêichen* (*in*) *canticis* Notkers Ps. 76, 18, *seîtscal sánghleîchis psalmus cantici* ebda 67, 1, *lobsanc lêichis laudem cantici* ebda 90, 1, *âne daz sánglêich déro gezélto nisi choros castrorum* Williram 110, 1 f. (hier jedoch Tanz mit Gesang, nicht bloß musikalischer Vortrag), dasselbe im Hohenburger Hohenlied (Jos. Haupt) 106, 10.

Die chorische Totenklage wird in Zusammensetzung mit *-leich* bezeichnet durch *karaleich, wainlaich* (s. unten S. 43).

Mit *chlafleich* drückt Notker das Dröhnen des Donners aus: *dér chláfleih heízet tóner* Marc. Cap. II, 15, Piper 1, 796, 16; die dumpfen Schläge des Tamburins sind gemeint ebda I, 34, Piper 1, 743, 24; *mit prútelichen chláfleichen bombis terrentibus*; also ein Klang ohne Worte.

In den Zusammensetzungen *scînleich* und *rangleich* ist der Sinn von Tonspiel nicht enthalten. *Scînleih* bedeutet Zauber, vgl. *monstrum zaupar vel scinleih* Gl. 1, 212, 11, *monstrum skinleichi* 2, 316, 42, zu ahd. *scîn* Schein, *giskîn* fantasma (Tatian 81, 2), ferner *imitatio uel grima scyna* 4, 335, 2 (4, 399, 38). 2, 341, 4.[2]) Ags. *scínlác* trügerisches Phantom, Zauber, Aberglaube, Wright-Wülcker Voc.: *fantasia i. imaginatio, admiratio, delusio mentis, reuelatio, multitudo, fantasma scinlac* 1, 236, 8; *monstra scinlac* 444, 18; *nebulonis scinlæcan* (Zauberer) 34, 9; *falsi nebulo þæs leasan scinlæcan* 235, 8; *magi scinlæcan* 450, 16, *nebulis scinlæcan* 454, 1. 494, 35; s. ferner *scín* und Zusammensetzungen bei Bosworth-Toller S. 832—834. *Scîn* also ist 'Schein, Phantom', *leich* hat die Bedeutung von Spiel, das man mit einem treibt, wie got. *bilaikan* verlocken, an. *leika* einem einen Streich spielen, betrügen, ags. *forlácan* betrügen, mhd. *leichen* sein Spiel mit einem treiben, betrügen, mundartlich s. Schmeller-Frommann 1, 1418 f.; Schweiz. Idiotikon 3, 1009—1013. In *rangleich* ist *leich* = Kampfspiel (mhd. *rangen* schw. verb. = *ringen*, luctari, subst. *rangunge* palaestra, lucta, DWb. 8, 96 f.; Mhd. Wb. 2, 1, 715; Lexer 2, 341): *nâh témo sálbe des rángleiches post unctionem palestricam* Notkers Marc. Cap. II, 2, Piper 1, 772, 5.

Im Mittelhochdeutschen ist der Leich eine besondere Gattung der Lyrik, bei der die musikalische Komposition einen großen Teil der Wirkung trägt (s. Bd. II). Auch die Belege in den mittelhochdeutschen Epen lassen das Vorherrschen des melodischen Elementes erkennen. Der Leich ist ein auf

[1]) Ein *harafleich* war auch das Klagelied, das der Vandalenkönig Gelimer auf sein Elend sang, s. unten S. 64.

[2]) Schönbach, Wiener SB. 142 (1900), 79.

einem Instrument, Saitenspiel, Harfe, Fiedel, gespieltes Tonstück, entweder mit oder ohne Gesang bezw. Text: König Rother (Rückert) 167—177. 2507—29; Nibelungenlied (Lachmann) 1939, 1. 1944, 3; Gotfrids v. Straßburg Tristan 3508. 3612—34 (daselbst *leichnotelîn* 3624, Noten des Leichs); Krone 22085 f.; Rudolfs v. Ems Weltchronik 23887—935 (Ahd. Texte Bd. 20); Konrads v. Würzburg Trojanerkrieg 5450—67; Albrechts v. Halberstadt Ovid bei Jörg Wickram, Z. f. d. A. 8, 414 (daselbst *leichære* Leichspieler).

Eine mittelhochdeutsche Zusammensetzung mit *leich* ist, außer den oben angeführten *hîleich* und *brûtleich*, noch *albleich*,[1]) Elfenleich: *unt videlten alle den albleich*, v. d. Hagen, Gesamtabenteuer 3, 123, 473.

Leich ist also der ursprüngliche germanische Name für den Tanz. Das Wort 'Tanz' (DWb. 11, 117 ff.) begegnet erst gegen das Ende des zwölften Jahrhunderts und ist romanischen Ursprungs, zusammengehörig mit ital. *danza*, verb. *danzare*, frz. *danse*, verb. *danser*, welche Wortgruppe wieder aus dem Germanischen stammt und in ahd. *dansôn* ziehen, got. *þinsan*, ahd. *dinsan*, mhd. *dinsen* ziehen vertreten ist. Etwas früher als das Subst. *tanz* belegt ist das Nomen actoris *coraula tanzari* Gl. 3, 140, 25, *tanzmaister* 4, 214, 27 und *symphoniacus denzere* 3, 383, 3. Coraula, griech. χοραύλης, ist der Chorpfeifer, der zum Tanz die Flöte bläst, Symphoniacus der die Symphonia, ein Saitenspiel, schlägt, wie Ruodlieb (*harpa . . . in qua . . meus heros simphoniauit* Ruodlieb, Seiler IX, 30 f.). Also beide Male ist nicht sowohl die Tanzbewegung selbst als vielmehr die musikalische Begleitung angedeutet. — Jedenfalls erhellt aus der romanischen Abstammung des Wortes *tanz*, daß hier an Stelle des nationalen Leiches eine fremde Tanzart getreten ist, bei der auch die Instrumentalbegleitung eine andere war.

Der germanische Leich lebt in mittelhochdeutscher Zeit weiter im Reien. Das Substantiv *der reie* ist im Althochdeutschen nicht belegt, aber das Verbum kommt vor in der Glosse *precinebat fora sanc reh* Gl. 1, 287, 34, wo *forasanc* ein Wort bildet (vgl. *precentor vorsángere* Gl. 3, 133, 39) und *rêh* die 3. Pers. Sing. Prät. Ind. vom Verbum *rîhan* ist (vgl. Kögel, Grundr. 2² S. 37). *Rîhan* bedeutet 'eine Reihe bilden', 'einreihen' (vgl. in derselben Glossensammlung: *inducis inleitis inrihis* 1, 281, 55). Die Glosse bezieht sich auf Exodus 15, 21: Mirjam sang den Weibern vor, die ihr mit Pauken folgten.

Da die deutsche Tanzart wesentlich von der der andern Völker verschieden war, so gebraucht schon Ulfilas für das fremde ὀρχεῖσθαι auch ein Fremdwort, *plinsjan*, ein slavisches Lehnwort (Matth. 11, 17 = Luc. 7, 32, ferner Marc. 6, 22). Das Althochdeutsche hat statt dessen das Fremdwort *salzôn* aus dem Lateinischen, aus *saltare*, entlehnt, und zwar schon vor der Lautverschiebung, da *t* zu *z* verschoben ist: *salzôn* Tat. 64, 12 (= Matth. 11, 17), *gisalzôn* ebda 79, 5 (= Marc. 6, 22); ebenso hat das Angelsächsische das verb.

[1]) J. Grimm, Mythologie S. 389. 756; Simrock, Mythologie S. 447; E. H. Meyer, Germ. Mythologie S. 122. 131; Golther, Mythologie S. 127 f.; Panzer, Hilde-Gudrun S. 227 ff. 301 f. s. unten S. 65); Kögel, LG. 1, 10.

sealtian, dazu *sealticze* Tänzerin. Das deutsche Wort für den römisch-romanischen Springer, Gaukler, Akrobat ist *tûmâri* = histrio, scurro, salius (Graff 5, 424), zu *tûmôn* rotari, sich im Kreise drehen (wozu nhd. *taumeln*). Der Dichter des Heliand bezeichnet den Tanz der Herodiastochter (2764) mit *spilon*, sich rasch hin und her bewegen (s. oben S. 29). Das älteste Beispiel eines höfischen Tanzes zu zweien unter Musikbegleitung gibt der Ruodlieb, in der ersten Hälfte des elften Jahrhunderts (Seiler IX, 25—61). Das Weitere s. Bd. II dieser Literaturgeschichte.

Der Unterschied zwischen Lied und Leich kann also dahin zusammengefaßt werden: Lied ist der weitere Begriff, es wird gesungen, mit oder ohne Instrumentalbegleitung. Leich ist ursprünglich Tanz, umfaßt also die chorische Poesie; und außerdem ist er ein Musikspiel, ein Tonstück ohne Text oder bei dem wenigstens der Text Nebensache ist. Notker steht mit seiner Teilung von Lied und Leich schon auf dem durch die Erfindung der lateinischen Sequenzen geschaffenen Standpunkt, der in der mhd. Lyrik gilt.

§ 11. 3. Sang.

Wackernagel 1² S. 84; Kögel, Grundr.² S. 37; Piper, Spielmannsdichtung 1, 43—45.

Insofern Lied und Leich gesungen werden, können sie, also in spezieller Hinsicht auf den Vortrag durch die menschliche Stimme, *sang* genannt werden. Got. *saggws* m. ist = griech. *ᾠδή, συμφωνία*: *jah gahausida saggwins jah laikins ἤκουσεν συμφωνίας καί χορῶν* Luc. 15, 25; hier also ist *saggws* und *laiks* als Gesang und Tanz unterschieden. Das Verbum *siggwan* bedeutet *ᾄδειν* singen und *ἀναγιγνώσκειν* vorlesen, *ussinggwan* = *ἀναγιγνώσκειν*, s. unten S. 70. *Sang* mit seiner Sippe ist in allen germanischen Sprachen das hauptsächliche Wort für den melodischen Vortrag: an. *sǫngr*, verb. *syngva*; ags. *sanz sonz* m., mit vielen Zusammensetzungen (Bosworth-Toller S. 816), verb. *sinzan*; ahd. *daz sang, sangâri* Sänger, verb. *singan* (Graff 6, 247 bis 254), mhd. *sanc, gesanc* m. n., *senger, singer*. Die zahlreichen althochdeutschen Glossen deuten alle auf jenen Zweck hin, indem sie cantus, canticum, cantilena, musica, modulatio, melodia, sinphonia, psalmus, hymnus, jubilatio wiedergeben, wie *singan* canere, cantare usw. (auch mit Übertragung auf den Klang von Instrumenten), *sangâri* m. cantor, psalmista, psaltes, *sangâra sangârîn singa* f. cantrix, camena.[1])

Einzelne mit *sang* zusammengesetzte Gattungen im Althochdeutschen sind: *scopfsanc*, vgl. *scofleod*, die Dichtung eines germanischen Volkssängers, die zum Gesangsvortrag bestimmt war: *poesis scopfsanc . i . poema daz meter* Gl. 2, 469, 63 (Prudentius, 10./11. Jahrh.); *tragoedia* [*vel comedia*] *scophsanch* 2, 599, 46 (10.—12. Jahrh.); *tragoedię scophsanges* 2, 455, 37 (Prudentius Peristeph., Passio S. Romani Martyris, der Tod des Märtyrers v. 1111—1115; dieselben Hss. wie oben, 10./11. Jahrh.); vgl. dazu auch *tragoediarum boclihero sango* Gl. 2, 74, 17, als wörtliche Übersetzung 'Bocksgesänge' (zu tragoedia s. unten S. 60); *coturno scopfsange* 2, 754, 1.

[1]) Schönbach, Wiener SB. 142 (1900) Nr. VII, 66.

gartsanc (s. *gartleoth*) chorisches Lied, Chorgesang: *chorus gartsanc* Gl. 1, 433, 22, *cartsanc* 1, 444, 17; *choro kartsange* 2, 235, 1; *choris kartsangun* 1, 274, 61. Ahd. *gart* (Graff 4, 250), ags. *ȝeard* (Bosworth-Toller S. 367) ist der umgürtete, eingefriedigte Raum [1]): *ducendos choros za leittanne carta* Gl. 1, 389, 9; *chori angelorum engilo garta* 2, 279, 56; [*in*] *choro (ludentium) ingarte* 1, 631, 57—59.

brûtesâng choreas ad thalamos, nuptialia carmina Notkers Marc. Cap. (Piper 1, 690, 17—20), s. *brûtliet, brûtleich*; ags. *brýdsanȝ (ymeneus vel epithalamium brydsanȝ* Wright-Wülcker Voc. 1, 129, 24, s. auch 391, 29. 475, 4).

scephsanch, scefsanc (Graff 6, 253) s. *scipleod; charasang* (Notkers Boethius I, 1, Piper 1, 7, 6) und *klagesang* (Gl. 4, 81, 18), s. *sisesang*.

Erst im Mittelhochdeutschen kommt vor *wîcgesanc* Erec 9660, entsprechend dem mhd. *wîcliet*.

In der Mehrzahl beziehen sich die althochdeutschen Substantivverbindungen mit *sang* auf kirchliche Lieder und bezeichnen religiöse Gesänge (Graff 6, 251—254). Sie gehören jenem neuen Sprachschatz an, der mit der Aufnahme der christlichen Kultur in den Klöstern geschaffen wurde und wobei besonders Notker Teutonicus durch seine sprachbildende Kraft hervorragt. So wird *psalmus* wiedergegeben durch *hôhsang*,[2]) einmal auch, von Notker, durch *scalsanch, psallere, jubilare* durch *hôhsangôn*. Näher an das lateinische *psalmus, psalterium* schließt sich an *psalmosang, salmsang* (ags. *sealmsanȝ*), verb. *salmosangôn*, und *saltirsang*. *Hymnus* ist *lob(e)sang* (ags. *lofsanȝ*), auch *choreae* im Sinn von *epithalamia* ist *lóbesâng* (Marc. Cap. I, 1, Piper 1, 690, 19 f.); *jubilare uunnesangôn (Jvbilate Deo Vuúnnesángont Gote*, Notkers Ps. 65, 1) und *jubilare hûgesangon* wird vom Singen der Psalmen gebraucht, desgleichen ist *frôsang* = *psalmus, canticum, psalmi canticum*. Ferner *melodia sŏzsanc* Gl. 4, 78, 16, *superum carmen himelsâng* (Notkers Marc. Cap. I, 10, Piper 1, 705, 12—15), *liêbsângôn* (Notkers Gradualpsalmen, Piper 2, 544, 23); auf Spiel der Instrumente geht *orginsang, swegelsang, seitsang*. Der kirchliche Ausdruck für *gartsanc* ist *chôrsang* (Gl. 2, 387, 65. 696, 43). Dem *ûhtisang* Frühsang (ags. *úhtsanȝ*) gegenüber steht der *nahtsang* (ags. *nihtsanȝ*). *Scantsang* (*in allen scantsangen* Bamberger Glaube und Beichte, MSD. Nr. 91, 193) ist eine Zusammenfassung von weltlichen Liedern, die von der Kirche verpönt sind. Bei *zîlsanc ar[changi]lo*[3]) *chorus archangelorum* in den Murbacher Hymnen 7 Str. 5, 3 ist an den Chor der Geistlichen

[1]) Die Bedeutung 'eingefriedigter Raum' ist in got. *gards* Haus, Hof, Familie, an. *garðr* Gehege, Haus, Gehöft, ags. *ȝeard* Haus, Hof, Heim, ferner ahd. *garto* Garten erhalten. Die Beziehung zu *chorus* Gesellschaft von Singenden oder Tanzenden liegt vor in *Haimgart, Heimgarten*: Gesellschaft, Zusammenkunft von Nachbarn und Freunden des eigenen Hauses, im Sommer auf Bänken vor demselben oder auf öffentlichem Platz . . .; Abendgesellschaft junger Leute . . . zu Spiel und Tanz; Ort der Zusammenkunft, Platz . . . unter Bäumen, Belustigungsplatz, Schweiz. Idiotikon 2, 434 f.; Schmeller-Frommann 1, 938 f.

[2]) Die Belege für die folgenden Wörter s. bei Graff 6, 251—254 und bei Piper a. a. O.; zu *hôhsang* s. bes. Notk. Ps. 146, Piper 2, 597, 11.

[3]) Müllenhoff, De antiq. poesi chor. S. 6; Kögel, Grundr.[2] S. 37.

zu denken, die in einer Reihe, *zîla* (Zeile), im Kreise um den Altar herum stehend oder sitzend singen (Du Cange-Favre 1, 360a; Kelle, Wiener SB. 161 S. 3 f.).

Mit dem kirchlichen Gesang ist dann eine große Zahl von neuen Formeln aufgekommen, die den lateinischen, zum Teil bald wieder aufgegebenen, Namen führten wie *chôr, salm, imno* (Hymnus), *cantico, mêtar* (Metra des Boethius, Versmaß, Vers, dazu *mêtersanges musici carminis*), *prôsa, vers, versiclîn.*

Für den geistlichen Hymnus führte die Klostersprache endlich noch ein Fremdwort ein: *niumo modulatio, canticum, sonor,* verb. *niumôn jubilare, psallere,* welche Notker mehrfach gebraucht (Graff 2, 1089 f.). *Niumo* ist der wortlose Jubelsang, wo die leidenschaftliche Freude sich nur in Tönen äußern kann, aber auch der begeisterte Psalmgesang zum Preise Gottes.[1]) Gleichbedeutend damit ist *jûwen jubilare, jûwezunge jubilatio* (Graff 1, 578 f.), abgeleitet von dem Freudeausruf *jû*, wie von *jûch* das nhd. *jauchzen.*

§ 12. 4. Klagelied, Totenklage.

Kelle, LG. 1, 3. 19 f. 37. 68 f. 71. 291. 295 f. 301. 323 f.; Kögel, LG. 1, 47—55, Grundr.[2] S. 40—43; Piper, Spielmannsdichtung 1, 40. 44; Müllenhoff, De antiq. poesi chor. S. 25—31; Böckel, Psychologie der Volksdichtung[2] S. 100—103; J. Grimm, Über das Verbrennen der Leichen, Kl. Schr. 2, 211—313; K. Weinhold, Die heidnische Todtenbestattung in Deutschland, Wiener SB. 29 (1858), 117—204. 30 (1859), 171—226; E. K. Blümml, Germanische Todtenlieder mit besonderer Berücksichtigung Tirols, Archiv f. Anthropologie 33 (1906), 149—181; C. Kraus, Z. f. d. österreich. Gymnasien 47 (1896), 309; Wolf v. Unwerth, Untersuchungen über Totenkult und Ódinnverehrung bei Nordgermanen und Lappen mit Excursen zur altnordischen Literaturgeschichte, Breslau 1911; Franz Kondziella, Volkstümliche Sitten und Bräuche im mhd. Volksepos, in: Wort und Brauch, hrsg. von Th. Siebs und M. Hippe, Breslau 1912, S. 129—149; s. unten § 13.

Eine besondere Dichtgattung in der germanischen Poesie bilden die Klagelieder, unter denen besonders die Totenklagen begriffen sind. Kultus und Sitte geboten die Klage um den Dahingeschiedenen als einen notwendigen Bestandteil der Totenfeier. Diese Sitte ist bei vielen primitiven Völkern verbreitet, hat sich aber auch in höher entwickelte Kulturzustände hinein erhalten. Sie bestand bei den Juden (Jerem. 9, 17), bei den Indern, den Griechen (Klage um Hektor, Il. 22, 477—515. 24, 703—776), den Römern, und besteht noch jetzt in zurückgelegenen Gegenden Frankreichs, Italiens, Rußlands und der Südslaven. So auch bei den Germanen. In Deutschland selbst zwar ist dieser Brauch ausgestorben, er findet sich aber noch bei den Deutschen in Gottschee (Krain), Siebenbürgen und Nordungarn und in den Sette Communi.

[1]) Eine Erklärung der Jubilatio geben die Windberger Psalmen (Graff S. 444): *Iubilum et iubilatio, daz ir diche uindet in deme saltare, daz chiut rehte in diutisken iu unde iuwezunge; daz ist so der menniske so fro wirdit, daz er uore froude neweiz, waz er in al gahen sprechen oder singen mege unde heuet ime ein sange ane wort, so ir ofte uernomen habet uon den geburen iouh uone den chindelinen, die dennoh dere worte gebiliden ne weder ne magen noh ne chunnen.*

Schon Tacitus erwähnt in der Germania Kap. 27 die Klage um die Verstorbenen: *lamenta ac lacrimas cito ... ponunt.* Jordanes gibt in seiner Gotengeschichte zwei Schilderungen von Leichenfeiern. Unter einem Haufen von Gefallenen finden die Westgoten die Leiche ihres Königs Theodorich. Klagegesänge erheben sich auf dieser Stelle, und, ihm die letzte Ehre erweisend, tragen ihn seine Getreuen unter Tränen und Waffenschall vom Schlachtfeld weg. Sein Sohn, Thorismund, folgt unmittelbar hinter der Leiche, der nächste Entschluß, den er faßt, ist der zur Rache (Kap. 41).

Ausführlicher ist die Darstellung von Attilas Totenfeier[1]) (Kap. 49). Jordanes erzählt nach dem Bericht des griechischen Geschichtschreibers Priscus, der als oströmischer Gesandter am Hofe des Hunnenkönigs in Ungarn weilte: Die Leiche wird mitten auf dem Felde in einem Zelte aufbewahrt. Auserlesene hunnische Reiter umziehen den Platz im Reitspiel und singen den Leichengesang (lamenta). Es ist ein Preis auf die Macht und die Großtaten des Gestorbenen, woran sich die Erwähnung der Art seines Todes und die Aufforderung zur Rache schließt.[2]) Nach dem Klagelied folgt an dem Grabhügel ein unermeßliches Trinkgelage, mit welchem die *strava*[3]) gefeiert wird, so daß Leichentrauer und Freude gemischt sind. In der Nacht wird der dreifache Sarg, die Leiche, umgeben von Waffen, Kleinodien und Ehrenzeichen, in den Hügel versenkt. Obgleich Begräbnis des Hunnenkönigs ist doch das Zeremoniell gotisch, denn dieses herrschte am Hofe Attilas.

Ähnlichkeit mit dieser Bestattung hat die des Gautenkönigs Beowulf im ags. Beowulfliede 3137—3183.[4]) Es ist eine Leichenverbrennung mit darauffolgender Beisetzung der körperlichen Reste. Der Scheiterhaufen wird

[1]) Kluge, Beitr. 37, 157—159.

[2]) Der Wortlaut des Totenpreisgesanges bei Jordanes ist: *Praecipuus Hunnorum rex Attila, patre genitus Mundzuco, fortissimarum gentium dominus, qui inaudita ante se potentia solus Scythica et Germanica regna possedit nec non utraque Romani urbis imperia captis civitatibus terruit et, ne praedae reliqua subderentur, placatus praecibus annuum vectigal accepit: cumque haec omnia proventu felicitatis egerit, non vulnere hostium, non fraude suorum sed gente incolume inter gaudia laetus sine sensu doloris occubuit. Quis ergo hunc exitum putet, quem nullus aestimat vindicandum?*

[3]) *Postquam talibus lamentis est defletus, strava m super tumulum eius quam appellant ipsi ingenti comessatione concelebrant.* Eine Erklärung des Wortes gibt der Scholiast zu Statius' Thebais (Lactantius Placidus) bei 12, 62 ff.: *exuviis hostium exstruebatur regibus mortuis pyra, quem ritum sepulturae hodie quoque barbari servare dicuntur, quem strabas dicunt lingua sua.* Danach ist unter *strava* eine aus den Rüstungen der Feinde aufgeschichtete Leichenbühne, ein Scheiterhaufen, zu verstehen, auf dem der Tote verbrannt wird. Bei Jordanes ist zugleich die Festlichkeit darunter begriffen, die aus einem unermeßlichen Trinkgelage besteht, dem Totengelage. Ob *stravam* bezw. *strabas* wirklich ein deutsches Wort ist, das ist nicht ganz sicher, denn es ist nicht genau zu erkennen, was der Scholiast (des 6. Jahrh.?) unter *barbari* und was Jordanes (bezw. Priscus) unter *ipsi* versteht. Etymologisch kann es mit der germanischen Wurzel *straw-* in got. *straujan*, ahd. *strewen*, nhd. *streuen* zusammengebracht werden, vgl. J. Grimm, Kl. Schr. 3, 135 und DRA. S. 676; Müllenhoff, De antiq. poesi chor. S. 27 Anm. 4, DAK. 4, 381—384; Kögel, Grundr.[2] S. 42 und Anm.; Du Cange-Favre unter *Strava*, 7, 611[a]; Miklosich, Etymolog. Wörterb. der slavischen Sprachen 325[a]; Mommsen, Jordanes (Mon. Germ. Auct. antiq. Bd. V, 1) S. XLV und Register S. 198. — Zu Lactantius Placidus u. dem Thebais-Kommentar s. Handbuch d. klassischen Altertums-Wissensch. VIII[2], 2. Teil, 2. Hälfte S. 161—163; Manitius, Gesch. d. lat. Lit. d. MA. 1, 635.

[4]) Kauffmann, D. Altertumskunde S. 138 f.

errichtet, daran werden Helme, Schilde und Panzer gehängt (das ist die *strawa*). Das Feuer wird entfacht, aufsteigt der Qualm, begleitet von dem Klagegeschrei (*wópe bewunden*) der Männer. Die Lohe verzehrt die sterbliche Hülle des Helden, trauernd im Herzen beklagen wiederum die Krieger den Tod des Fürsten. Auch die Witwe erhebt das Klagelied (*ȝeómorȝyd*).[1]) Dann, nach zehn Tagen, ist der Hügel am Strand, weithin sichtbar den Wogenfahrern, errichtet, der die Asche zusamt Rüstungen und Goldschatz umschließt. Nun nochmals eine Feier. Zwölf Edelinge umreiten den Hügel und singen das leidvolle Lied von dem Toten mit dem Preis seiner Taten und Tugenden. So klagend ehrten die Gautenmänner (*swá beznornodon ȝéata léode*) den Hingang ihres Herren, rühmten ihn, daß er sei ein über die Welt hin ruhmvoller König, der freigebigste und gnädigste den Männern, dem Volke der mildeste und sehr nach Ehre verlangend. — Der Witwe als Überlebenden fällt die Totenklage zu in der Finnepisode des Beowulfliedes 1114—1124: Hildburg bejammert ihr Elend am Scheiterhaufen der gefallenen Angehörigen, des Sohnes und des Bruders (*ides ȝnornode, ȝeómorode ȝiddum*; s. auch 1076—1080).

Ausgedehnt also ist die königliche Bestattung Beowulfs beschrieben, die aus mehreren einzelnen Akten besteht. Die Klage der Krieger wird erhoben, während die Flamme auflodert und dann nachdem der Leib verbrannt ist. Darauf folgt die Klage der Witwe, und nach zehn Tagen, beim Hügelritt singen die Edelinge das Preislied des toten Helden. Während die Krieger am Scheiterhaufen wohl mehr unartikulierte Wehschreie oder kurze typische Klagerufe ausschreien und ebenso die Witwe ihren Schmerz in sittegemäßen Formeln ausdrückt, ist das Preislied ein Kunstgedicht, von einem Skop offiziell für die Feier verfaßt, formelhaft in allgemeinen Wendungen gehalten, in dem die Taten des Verstorbenen nicht ausführlich erzählt, sondern nur angedeutet werden.

Das sind solenne, fürstliche Totenfeiern. Einfach und ohne festlichen Prunk ist das Leid der Mutter um den toten Sohn ausgesprochen im altsächsischen Heliand 2180 ff. (der Jüngling zu Nain): *Thiu môder aftar geng an iro hugi hriuuig endi handun slôg, carode endi cûmde iro kindes dôđ, idis armscapan*, traurigen Herzens folgte die Mutter der Bahre ihres Sohnes, sie rang die Hände und erhob den Klaggesang über den Tod ihres Kindes. Aber Christus tröstet sie, *hêt that thiu uuidouua uuôp farlêti, cara aftar themu kinde . . . .; „ne tharft thu ferah caron barnes thînes.“* Ferner die tröstenden Juden bei Lazarus: *that sie sô ni karodin kindiungas dôđ* 4018; die Klage der bethlehemitischen Mütter um die ermordeten Kinder: *Thia môdar uuiopun kindiungaro qualm. Cara uuas an Bethleem, hofno hlûdost* 744—746; die um Jesu Tod klagenden

[1]) Der Inhalt der Frauenklage ist die Sorge um die Zukunft, v. 3153—3155; ganz ähnlich in dem westfälischen Vers beim Tod des Hauswirts: *Imme, Imme, din Heer is dood, Nu bliw bi mi in mine Nood!* E. H. Meyer, D. Volkskunde S. 269.

Frauen: *griotandi sâtun idisi* ... 5741 f., *griotandi obar them grabe uuas iro lâmar muod* 5914.

Den heidnischen Bestattungsgebräuchen, die bei ausgeprägt rituellem Charakter so stark mit weltlichen Lustbarkeiten verbunden waren, trat das Christentum mit seinem ganz andern Empfinden von Anfang an heftig entgegen. In Papstdekreten und Konzilienbeschlüssen[1]) wurde das Singen, Tanzen und Trinken bei den Leichenfeiern verdammt und solche Verbote wurden auch in die Beichtbücher aufgenommen (Friedberg, Aus deutschen Bußbüchern S. 89). Die Satzungen, in denen meist die gleichen Punkte wiederkehren, beziehen sich auf die ganze abendländische Christenheit, sind aber auch speziell gegen heidnische Überreste in Deutschland gerichtet. Denn die verpönten Gebräuche ergeben sich als germanisch aus den vorgenannten literarischen Zeugnissen und aus den noch heutzutage vorkommenden Volkssitten (Leichengesang, Leichenmahl).

Die ausführlichste Stelle findet sich bei Wasserschleben S. 180: *Laici qui excubias funeris observant, cum timore et tremore et reverentia hoc faciant. Nullus ibi praesumat diabolica carmina cantare, non joca et saltationes facere, quae pagani diabolo docente adinvenerunt. Quis enim nesciat diabolicum esse et non solum a religione Christiana alienum, sed etiam humanae naturae esse contrarium, ibi cantari, laetari, inebriari et cachinnis ora dissolvi et omni pietati et affectu caritatis postposito quasi de fraterna morte exsultare, ubi luctus et planctus flebilibus vocibus debuerat resonare pro amissione cari fratris? .. Si quis autem cantare desiderat, Kyrie eleyson cantet, sin aliter, omnino taceat.* Ähnlich zwei Artikel in der Sammlung des Bischofs Burchard von Worms († 1024), die alten Dekreten entnommen sind (J. Grimm, Mythol., Nachtr. S. 405 int. 54): *est aliquis, qui supra mortuum nocturnis horis carmina diabolica cantaret, et biberet et manducaret ibi, quasi de ejus morte gratularetur; et si alibi mortui in vigiliis nocturnis nisi in ecclesia custodiantur;* S. 406 (10, 34): *laici, qui excubias funeris observant ... nullus ibi praesumat diabolica carmina cantare, non joca et saltationes facere, quae Pagani diabolo docente adinvenerunt.* Benedictus Levita (um 850) VI, 197 (Mon. Germ. Leges II, 2): *Admoneantur fideles, ut ad suos mortuos non agant ea, quae de paganorum ritu remanserunt. ... Quando eos ad sepulturam portaverint, illum ululatum excelsum non faciant .... et super eorum tumulos nec manducare nec bibere praesumant* (vgl. Burchard von Worms, J. Grimm a. a. O. 407 pag. 195b). Kurz und allgemein sind die Punkte im Indiculus superstitionum Z. 1 und 2 (Wadstein, Kl. as. Sprachdenkmäler S. 66): *De sacri-*

[1]) F. G. A. Wasserschleben, Reginonis abbat. Prumensis libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis, Leipzig 1840; E. Friedberg, Aus deutschen Bußbüchern, Halle 1868, bes. S. 28 f. u. 75—77; J. Grimm, Mythol., Nachtr. S. 404—411; Scherer, Z. f. d. A. 12, 445 f.; Kelle, LG. 1, 68. 323—325; Kögel, LG. 1, 53—55, Grundr.[2] S. 41 f.

legio ad sepulchra mortuorum, Entweihung der Religion an den Gräbern, und *De sacrilegio super defunctos id est dadsisas* (s. unten S. 43), Entweihung durch Totenlieder.

Bezeugt sind auch Erinnerungsfeiern in bestimmten Zeiten, und zwar an den kirchlichen Gedächtnistagen, dem dritten, siebenten und dreißigsten und dem Jährungstag.[1]) Das sind dann die üblichen, ausgelassenen gesellschaftlichen Lustbarkeiten mit Trinken, Lärmen, Lachen, Geschichten erzählen oder singend vortragen (*bibere, plausus et risus, fabulas inanes referre aut cantare*). Gegen zwei Gebräuche im heidnischen Leichenritus sind diese Verbote gerichtet: erstens gegen das Liedersingen, Scherzen, Lachen, Tanzen und Trinken bei der Leichenwache (*laici, qui excubias funeris observant; qui supra mortuum nocturnis horis . . . cantaret; si alibi mortui in vigiliis nocturnis custodiantur*) und dann (in der Verordnung bei Bened. Lev.) gegen das Geheul beim Begräbnis und dem Essen und Trinken auf den Gräbern.

Es sind im germanischen vornehmen Totenrituell verschiedene Arten von Klagen zu scheiden, einmal der von einem Skop für einen bestimmten Fall künstlerisch in poetischer Form abgefaßte, von auserlesenen Personen vorgetragene Klage- und Preisgesang; dann die in herkömmlichen Formeln gehaltenen, aber doch dem Augenblick entsprungenen Klagen der Leidtragenden; ferner die bei der Totenwache und den Leichenmahlen gesungenen Gesellschaftslieder, und endlich bloße Klage- und Wehrufe (*ululatus*).[2])

Außerhalb der Totenfeier fällt die Totenbeschwörung[3]) durch Hellirunen (Graff 2, 525): ahd. *necromantia helliruna* Gl. 2, 15, 20; *nicromantia dot dohotrunu vel helliruna* 2, 19, 12 (beide Glossen sind entnommen aus Aldhelms De laudibus virginum); *necromantia hellirun* 4, 81, 11 (Gl. Salomon. alphabet.); *nicromantia sela f hello kihalota, nicromantia quotiens anima ab inferis reuocata* 4, 8, 26 (Gl. Jc., alphabet.). Hellirunen[4]) sind Unterweltsrunen (das erste Glied ist got. *halja* ἅδης; an. *Hel* die Todesgöttin, Ort der Toten = Unterwelt, Tod; ags. *hel helle*, ahd. *hella* Unterwelt, Hölle), Totenrunen, Totenbeschwörungen, die am Grabe oder an der Leiche geheimnisvoll geraunt wurden, um den Toten zu erwecken und ihn um die Zukunft zu befragen.[5])

In dem altnordischen Svipdagsmǫ́l (Grógaldr) erweckt Svipdag seine Mutter, die Zauberin Gróa, aus dem Totenhügel und sie gibt ihm kräftige

[1]) Siehe das Zitat aus Regino von Prüm († 915) aus Wasserschlebens Ausgabe bei Kögel, LG. 1, 55.

[2]) Zu *ululatus* s. Müllenhoff, De antiq. poesi chor. S. 14, DAK. 4, 203—205.

[3]) J. Grimm, Mythol. S. 1025—1029 u. Nachtr. S. 365—368; E. H. Meyer, Germ. Mythologie S. 74 f.; derselbe, Mythol. der Germanen S. 124. 307; Kögel, LG. 1, 52. Unter den Zauberliedern der Frauen zählt Hans Vintler in seinen Pluemen der Tugent auch auf, daß sie die Toten aufstehen heißen (Zingerle v. 7927 bis 31, s. auch J. Grimm, Mythol., Nachtr. S. 425 v. 208—12) und, wenn sie eine Leiche sehen, *so raunen si dem totten zue und sprechen: „nu chum morgen frue und sag mir, wie es dir dort gee!"* (Zingerle v. 7956—60, J. Grimm v. 237—41).

[4]) Zuerst begegnet das Wort in Jordanes' Gotengesch. Kap. 24, für Zauberweiber: *magas mulieres, quas patrio sermone Haliurunnas is ipse cognominat*, d. i. got. **haljarûna*, Mommsen, Jordanes, Mon. Germ. Auct. ant. V, 1 S. 89 und dazu Müllenhoff im Register S. 150; derselbe, Zur Runenlehre S. 44 ff.; Golther, Mythol. S. 643. 645.

[5]) Vgl. die *Νέκυια* des 11. Buchs der Odyssee.

Schutzsprüche gegen die Gefahren des Lebens. Im Angelsächsischen gibt es ein masc. und fem. Nomen agentis, eine Person bezeichnend, mit der Bedeutung 'der (die) in den Zauber der Hölle, des Todes Eingeweihte, Runen des Todes kennend'[1]), wie an. *rúni* schw. m., *rúna* schw. f. Freund, Vertrauter: nämlich ags. fem. *hellerúne pythonissa*, Zauberin, Bosworth-Toller S. 526 b; bei Wright-Wülcker, Voc. 1, 343, 4 *a pithonibus fram helrunum*; *pithonis helrun* 470, 27. 471, 33; *pithonissa helrynezu* 472, 1. Das ags. Maskulinum *helrúna* wird angewendet auf Grendel, den bösen Geist, und Seinesgleichen als Vertraute der Hölle (Beow. 163).

Die Kirche wendet sich also weniger gegen die Totengesänge als gegen die die christliche Sinnesart stark verletzenden Lustbarkeiten. Aber diese Gebräuche waren zu tief in der Gewohnheit des Volkes eingewurzelt, als daß sie selbst die Macht der Priester hätte auszurotten vermocht. Leichenmahl und Trinkgelage haben sich bei den Totenfeiern bis heute erhalten. So wichtige Ereignisse müssen auch in festlicher Weise begangen werden.

Wie fest es im sittlichen Bewußtsein des Volkes haftete, daß von den Lebenden über die Toten die Klageworte auszurufen seien, das zeigt die mittelhochdeutsche Dichtung.[2]) Regel ist es sowohl im volkstümlichen als im höfischen Epos, daß die Klage angestimmt wird, wenn eine für die Erzählung wichtige Persönlichkeit stirbt. Diese Klagen bilden den festen elegischen Bestand in den mhd. und afrz. Romanen. Die Ausdrucksformen sind die altherkömmlichen: Klage und Preisworte, Rache, heftige Schmerzensäußerungen (bei den Frauen, außer Tränen, oft auch Zerraufen des Haars, Zerschlagen der Brüste, vgl. die Klagegebärden der Mütter beim bethlehemitischen Kindermord, Otfr. 1, 20, 9—12). An Stelle der heidnischen Freudebezeugungen, der Scherze und des Lachens, ist der Tröster getreten; die Gelage fehlen. Man erkennt den mildernden Einfluß des Christentums. Die Kirche selbst hat die Totenklage in ihre Kunst aufgenommen (eines der ältesten Beispiele in Deutschland gibt der Ordo Rachelis, Weinhold, Weihnacht-Spiele und Lieder S. 64 f., dazu das lat. Lied Z. f. d. A. 14, 481), denn die Klagen der Gottesmutter am Kreuze (ähnlich bei Otfr. 5, 7, 21 ff. die Klage der Maria am Grabe Jesu), die Marienklagen, sind, besonders im mittelalterlichen Schauspiel, ganz aus dem Volksempfinden genommen. So hat sie auch hiermit einen heidnischen Brauch, der nicht zu vertilgen war, in den Dienst des Christentums gestellt. Auch bestand noch die Sitte, Klag- und Preislieder auf den Tod von Fürsten zu verfassen, und wie der germanische Scop, so sang der mittelalterliche Hofdichter vom Ruhm der Gestorbenen und vom Leid der Überlebenden.[3])

---

[1]) Hóvamól Str. 156.

[2]) G. Zappert, Über den Ausdruck des geistigen Schmerzes im Mittelalter, Denkschriften der Wiener Akademie V, 73 ff.; Ehrismann, Z. f. d. Phil. 36, 397 f.; Otto Zimmermann, Die Totenklage in den altfranz. Chansons de geste, Berliner Beitr. zur german. u. roman. Philologie, roman. Abteilung Nr. 11, Berlin 1899.

[3]) Lateinische Totenklagen sind häufig, vgl. z. B. die lateinische Nenia de mortuo Heinrico II. imperatore und die darauffolgende Nenia

Von den alten Gebräuchen haben sich manche im Volke noch bis heute erhalten.[1]) Beim Eintritt des Todes wird laute Wehklage erhoben; der Tod wird 'angesagt' den Haustieren und dem Gesinde mit einem herkömmlichen Spruch; bei der Leichenwache werden Scherze gemacht, Geschichten erzählt oder auch Gebete gemurmelt; wenn der Sargdeckel aufgelegt wird, dann erschallen die Klagen der Hinterbliebenen, der Witwe, der Söhne, der Töchter, „improvisierte, freie rhythmische Trauergesänge", mit einem feststehenden Schlußvers; endlich hat die Klage statt bei der Beerdigung selbst. Gleich nach der Beerdigung wird der Leichenschmaus gehalten und später folgt mancherorts das Erinnerungsmahl an den regelmäßigen Tagen.

Die germanischen Bezeichnungen für klagen und das Trauerlied sind got. *gaunôn* πενθεῖν Luc. 6, 25, θρηνεῖν Luc. 7, 32. Joh. 16, 20, *gaunôþus* ὀδυρμός II. Kor. 7, 7, vgl. dazu Procop, De bello Gothico II, 2 *Γότθων δὲ θρῆνοί τε πολλοὶ καὶ κωκυτοὶ* (= ululatus) *μεγάλοι ἐκ τῶν χαρακωμάτων ἠκούοντο.* Got. *grêtan* weinen, klagen, an. *gráta*, subst. *grátr* m.; ags. *ȝrætan ȝrétan ȝréotan*, as. *grâtan griotan*, mhd. *grâzen*. Ags. *ȝnorn ȝnyrn* luctus, moeror, moestitia, verb. *ȝnornian* und die dazu gehörigen Wörter (Bosworth-Toller S. 482ab). Ags. *wóp* lamentatio, ploratus, planctus, fletus, verb. *wépan*; got. *wôpjan* rufen; as. *wôp* Jammerruf, laute Klage, *wôpian* jammern, wehklagen; ahd. *wuof*, *wuoft* m. luctus, fletus, ploratus, planctus, gemitus, *wuofen* flere, deflere, plorare, plangere, lacrimari, ululare (Graff 1, 780—783). Mehr nur das Gefühl der Trauer, die innere Stimmung, als die Äußerung durch Klage liegt in ags. *ȝeómor* (nur Adjektiv) tristis, miser, querulus, verb. *ȝeómrian*, in der Zusammensetzung *ȝeómorȝid* liegt der Sinn von Klagespruch, lugubris cantus, nenia, lamentatio; as. *jâmar* (ebenfalls nur Adjektiv) traurig, leidvoll; ahd. *jâmar* adj. traurig, subst. das Traurige. In ags. *murnan meornan* lugere, sollicitum esse, liegt mehr der Begriff der Sorge, des Bekümmertseins, doch *bemurnan bemeornan* betrauern (Grein 1, 89. 117; Bosworth-Toller S. 82b. 83a; bes. Beowulf 1075); got. *maurnan* μεριμνᾶν τινι für einen sorgen; as. *mornian mornon*, *bimornian* sich kümmern, sorgen für; ahd. *morna* moeror, *mornên*

in funebrem pompam Heinrici II. imperatoris in der Cambridger Liederhandschrift, Z. f. d. A. 14, 458—461; mhd. Beispiele sind: die Klage Turnus' über die Kamille, Veldekes Eneide (Behaghel) 9323—53; die kurzen Sprüche Spervogels, MSF. 25, 20—26, 12; Reinmars Witwenklage auf den Tod des Herzogs Leopold VI. von Österreich († 1194), MSF. 167, 31 ff.; die Grabschrift Gahmurets, Parz. 108, 3—28; die Klage auf Graf Wernher von Hohenberg, Bartsch, Schweizer Minnesänger S. CLXXVI—CLXXXI; Klage auf Sangesgenossen: Walthers v. d. Vogelweide zwei Sprüche auf Reinmars Tod, Lachm. 82, 24 und 83, 1; Singenbergs Klage auf Walther, Lachmanns Walther 108, 6. Fast in allen umfangreicheren mhd. Epos kommen Totenklagen vor.

[1]) Aus der umfangreichen Literatur seien nur einige Werke verzeichnet: E. H. Meyer, D. Volkskunde S. 271—275, Germ. Mythol. S. 71—75; E. L. Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch im Spiegel der heidnischen Vorzeit, Berlin 1867, 1, 203—206; Schweiz. Idiotikon unter Folg, 1, 810 und Gräbt 2, 698; Ad. Hauffen, Die deutsche Sprachinsel Gottschee, Graz 1895, S. 88; J. K. Schuller, Volkstümlicher Glaube und Brauch bei Tod und Begräbniß im Siebenbürger Sachsenlande, Progr. Schäßburg 1865, II, 27 ff.; K. J. Schröer, Versuch einer Darstellung der deutschen Mundarten des ungrischen Berglandes, Wiener SB. 44 (1863), 253—436 und Sonderabdruck.

moereor (Graff 2, 860). Ähnlich ist *kara* sowohl die innere Trauer als das nach außen gesandte Wehklagen: got. *kara* Sorge, *mik kara ist* es kümmert mich, es liegt mir daran; ags. *cearu* Sorge, Kummer, verb. *cearian* (Grein 1, 158; Bosworth-Toller S. 149a), *cear-ȝealdor* Kummerlied; im Ahd. überwiegt die Bedeutung von *kara* = Wehklage, lamenta, verb. *karôn* lugere, plangere. Das Wort ist noch erhalten in Karfreitag, Tag der Klage um den Tod Jesu, mundartlich einfach auch *kartag* in den Sette communi, 'Tag an welchem ein Verstorbener unter Klaggeschrei beerdigt und dann das Leichenmahl gehalten wird'; übertragen 'Karwoche'.[1]) Nur im Ahd., aber sonst in keiner anderen germanischen Sprache vorhanden ist *klaga* Wehgeschrei, als Übersetzung zu *luctus, querimonia, querela, lamentatio, planctus*, Ausdruck des Schmerzes, verb. *klagôn* (Graff 4, 548—553).

Angelsächsische Namen für das Klagelied sind: *berȝelsléoð, byrȝenléoð, byriȝléoð, fúsléoð, ȝryreléoð, hearmléoð, licléoð, sorhléoð, wópléoð, berȝelsanȝ, byrȝensanȝ, licsanȝ; licleoð* und *byrȝenleoð* dienen zur Übersetzung von *epicedion, epitaphion*, Wright-Wülcker Voc. 1, 394, 43. 395, 1, desgleichen *licleoð, byriȝleoð* ebda 490, 18—21: *funebre heofendlice* (= *héofelice*, zu *héofian* weinen, klagen) *epicedion licleoð et epitaphion byriȝleoð utrumque est carmen super tumulum*; *sáriȝne sanȝ* Beow. 2447; *trenos sarlic sanȝ* Wright-Wülcker 1, 129, 20; *sarlic blis* ebda 198, 21. Althochdeutsche bezw. mittelhochdeutsche Bezeichnungen sind: *klageliet* (erst mhd.); *chareleich: funera coniugis coegerat flebilibus modis sînero chénûn dôd chlágonde mit cháreléichen* Notkers Boeth. IV, 122, Piper 1, 222, 25 ff.; *wainlaich* im Hohenburger Hohen Lied (Jos. Haupt) 106, 10 und in *weinleiches ahhizôt* in dem Gedicht von Himmel und Hölle, MSD. Nr. 30, 145; *jâmerleich* Mhd. Wb. 1, 960; *mestos modos chárasáng* Notkers Boeth. I, 1, Piper 1, 7, 5 f.; *neniam khlagasanc* Gl. 4, 81, 18; *nenię laitsanc* 3, 282, 11; mhd. auch *jâmersanc* Mhd. Wb. 2, 2, 304. Endlich ist hinzuweisen auf Diefenbachs Gloss. 378b: *nenia gesang das man thut vber die toten, dottengesang, selen leich*, vgl. auch Diefenbach Nov. Gloss. 263a *nena lychlied, nomiari den totten syngen.*

Das Althochdeutsche und Altsächsische besitzen einen speziellen Ausdruck für Leichengesänge, das ist *sisu.*[2]) Nur in Glossen überliefert begegnet das Wort als Übersetzung von lat. *nenia: nenias . i . funebria carmina . i . siesun* Gl. 2, 559, 37 (zu Prudentius, 11. Jahrh.); *hiberas nenias spaniskivgiposi vel lotarspraha, spanisciugiposi sisuva* 1, 304, 12; *nenias sisua vel bôse* 1, 310, 40 (12. Jahrh., die beiden letzten Glossen stammen aus der Praefatio S. Hieronymi in Pentateuchum Moysi, ad Desiderium, 10., 11., 12. Jahrh.). Die zwiefache Übersetzung mit *giposi* Possen (ibe-

[1]) Schmeller-Frommann 1, 1276; J. A. Schmeller, Cimbrisches Wörterbuch, Wiener SB. 15 (1855), 165—274 und Sonderabdruck, hrsg. von Jos. Bergmann, S. 134a; Hildebrand, DWb. unter Karfreitag 5, 212 und unter Karjammer 5, 217.

[2]) Graff 6, 281; Müllenhoff, De antiq. poesi chor. S. 25—31; J. Grimm, Mythol. S. 1027; J. Grimm, Gesch. d. deutschen Sprache S. 235; Kögel, LG. 1, 51—55, Grundr.[2] S. 40 bis 43; Graber, Das Wort *dadsisas*, Z. f. d. österreich. Gymnasien 1912, 493—503.

rische Possen) und *sisua* Totenklage entspricht der Bedeutung des lat. *nenia*, welches diesen doppelten Sinn hat (in zwei Glossen getrennt *neniam khlagasanc* und *nenia giposi* Gl. 4, 81, 18. 22); auch für den christlichen Priester war die Sitte der Totenlieder zugleich possenhaftes heidnisch-weltliches Gebaren. Ferner kommt das Wort vor in Zusammensetzungen als *sisesang: tibicines tibia carmen lúgubre canentes siue* (verschrieben aus *sise*) *sanc siue suegelara, siegœlara tibia carmen lugubre canentes sisesang* Gl. 1, 711, 63 ff. (9. und 11. Jahrh.; Glosse zu Matth. 9, 23 *'tibicines'*; das erläuternde *tibia carmen lugubre canentes*, mit der Flöte ein Trauerlied spielend, ist eine Erklärung im Sinne der Erzählung von der toten Tochter des Jairus) und in *dadsisas* (N. Plur.) in dem altsächsischen Indiculus superstitionum Z. 2, *De sacrilegio super defunctos id est dadsisas* (Wadstein, Kl. as. Sprachdenkm. S. 66 u. 142 ff.), wo as. *dâd* = *dôd* ist, also Klagelieder über Tote. Für eine weitere Verbreitung des Wortes sprechen die Personennamen, deren erstes Glied *Sisi-* bildet.[1]) Sie begegnen bei verschiedenen deutschen Stämmen: *Sisa, Siseberga, Siseguntia, Susuhagdis*? (fränkisch), *Sesenanda* (burgundisch), hier in Frauennamen; besonders aber bei den Langobarden: *Siso, Sesoaldus, Sisebertus, Sesemund* (masc.), und bei den Westgoten in Spanien: *Sisebut, Σισίφριδος, Σίσιγις, Sisebald, Sisinand* (masc.), *Sisivera* (fem.). Nur bei den letzten beiden Völkern ist die Bildung mit *sisi-* fruchtbar gewesen, bei den deutschen aber hauptsächlich auf Frauennamen angewendet und nur sporadisch. Der älteste derartige Name ist der des Cheruskers *Σεσίθαχος* (Strabo 7, 292).

Das Wort war zur Zeit unserer Glossen schon archaistisch, daher die unsicheren Flexionsformen. Die Endungen, *sisuua* gegen *Sesi-, Sisi-*, deuten auf ein Nebeneinander von *wa-* (ursprünglich wohl *u-*) und *i*-Stamm.[2]) Die Bedeutung scheint ursprünglich 'Zauberlied' gewesen zu sein, wie auch lat. *nenia* Leichengesang, Kinderlied (Possen) und Zauberlied umfaßt. Die Wurzel wäre dann onomatopoetischen Ursprungs, aus dem eintönig summenden Vortrag entnommen, reduplizierend *sesi, sisi, sisu-*, vgl. *sûsen* summen, leise singen, wie beim Einschläfern[3]) (*einsusen*) der Kinder, Schmeller-Frommann 2, 330; *Laszt uns forschen bey den warsagern, und zeubern, die da saussen auff jre zeuber weise* Luther 2, 36[a], s. DWb. 8, 1933, 5 und 1934 f., 10 (leise singen, summen), Diefenbach Gloss. und Nov. Gloss. a. a. O.; vgl. lat. *susurrare (cantica)*. In diesem Sinne ist *sisu* von dem geheimnisvoll flüsternden, raunenden Vortrag der Zaubersprüche jeglicher Art entnommen, mit besonderer Hinsicht auf einen feierlichen Totenzauber, wie die Helli-

[1]) Förstemann, Namenbuch I[2], 1344—1347; W. Bruckner, Die Sprache der Langobarden, QF. 75 (1895), 67. 305; F. Wrede, Über die Sprache der Ostgoten in Italien, QF. 68 (1891), bes. S. 105—107.

[2]) Zu *sisi—sisu* vgl. *fridi—fridu, wisi—wisu, fili—filu* Kögel, LG. 1, 52 Anm. 1.

[3]) Möglich wäre auch, daß *sesu sisu* der Klageruf gewesen ist; Rufe als Urbestandteile der Totenklage bei den Griechen (*ἰὴ ἰή*), Korsen, Aromunen u. a. s. bei Böckel, Psychologie der Volksdichtung[2] S. 12 f. *Si sa* als Ruf und Refrain bei einem Sommertagslied s. Albr. Dieterich, Archiv f. Religionswissensch. 8, SA. S. 8; *suse suse* beim Einschläfern der Kinder s. Böhme, Kinderlied und Kinderspiel S. 13.

runen. Dann stellen sich die Personennamen mit *Sisi-* denen zur Seite, die zusammengesetzt sind mit *Gand-* (an. *gandr* Zauber) wie ahd. *Gandaricus, Gandulf*[1]) und mit *Rûn-* wie *Rûnant, Rûnfrid* und die zahlreichen Frauennamen wie *Albrûna, Frithurûn.*

Das Wort *sisu- ses-* scheint auch in *sespilon* enthalten zu sein: *nenias sesspilon* Gl. 2, 576, 63, (11. Jahrh., zu derselben Stelle des Prudentius wie Gl. 2, 559, 37), *nenia sespilon* 4, 206, 17 (11./12. Jahrh., alphabet. Gloss.), ferner in der sächsischen Beichte (10. Jahrh.) *ik gihôrda hêthinnussja endi unhrênja sespilon* MSD. Nr. 72, 28 f. und dazu II[3], 377; *ses(s)pilo* ist schw. m., schwach flektiert als zweites Glied eines Kompositums wie *siehtago, wîngarto.* In der Verbindung mit dem allgemein gehaltenen *hêthinnussja*, Heidentum, wird wohl auch *unhrênja sespilon* einen allgemeineren Sinn haben, etwa heidnische Zaubereien. In der Glossierung *nenias sesspilon* (zu Prudentius) bedeutet *sesspilon* jedenfalls aber Leichenlieder oder Feierlichkeiten bei Todesfällen.

Hiuuilôn (*hiuuilonne* VP, *hiulonne* F) Otfr. 5, 23, 22 ist in den Wörterbüchern mit jubilieren übersetzt, es ist und bedeutet jedoch dasselbe wie mhd. *hiuweln hiulen*, nhd. *heulen*, Klagerufe ausstoßen. Es bezieht sich auf den Schmerz derer, die ihre Sünden beweinen v. 7 f., die *jamaragaz muat* haben v. 33, deren Herz seufzt v. 40. 45, die Weinenden v. 104. *In sinemo sange* und *odo ouh in hiwilonne* sind sich entgegengesetzt als Freudensang und Wehklagen.

§ 13. 5. Zauberlied.

J. Grimm, Mythol. Kap. XXXIV (Zauber) = S. 861—924 u. Nachtr. S. 303—319, Kap. XXXVIII (Sprüche und Segen) = S. 1023—1044 u. Nachtr. S. 363—373. 401—426. 492—508; Uhlands Schriften 3, 243—256. 343—351; E. H. Meyer, Germ. Mythol. S. 23. 31 u. Register S. 354; derselbe, Mythologie der Germanen s. Register S. 526; Golther, Mythol. S. 641—660; R. M. Meyer, Religionsgesch. S. 127—151; MSD. Nr. 4. 16. 47 u. Anmerkungen Bd. II[3] S. 42 ff. 90 ff. 272 ff.; Cockayne, Leechdoms, Wortcunning and Starcraft of early England, 3 Bde, London 1864; A. Chr. Bang, Norske hexformularer og magiske opskrifter, Kristiania 1901/02; Alfr. Lehmann, Aberglaube und Zauberei von den ältesten Zeiten an bis in die Gegenwart, aus dem Dänischen übersetzt von Petersen, 2. Aufl., Stuttgart 1908; J. Mansikka, Über russische Zauberformeln mit Berücksichtigung der Blut- und Verrenkungssegen, Dissertation, Helsingfors 1909; O. J. Brummer, Über die Bannungsorte der finnischen Zauberlieder, Helsingfors 1908; K. Krohn, Gött. gel. Anz. 1912, 213 ff.; Kelle, LG. 1, 65—68. 321—325; Kögel, LG. 1, 24—34. 47—55. 77—84, Grundr.[2] S. 43—45. — Zu *galdr* s. Müllenhoff, DAK. 4, 138. 205; Golther, Mythol. S. 641—646. — Siehe oben § 12 u. unten § 25.

Mit dem Glauben an die Geisterwelt eng verknüpft ist die Zauberei. Der Zauberer selbst besitzt dämonische Kräfte, er versteht die Kunst, andere Wesen oder Gegenstände in seinen Willen zu bannen, die Natur oder irgendeinen Vorgang nach seinem Willen zu lenken. Bei vielen Naturvölkern sind die Priester zugleich Magier, es gibt eine Zaubererkaste oder auch Zauberfamilien. Auch bei den Germanen war, bei den primitiven religiösen Vor-

[1]) Förstemann, Namenbuch Bd. 1[2], 594—596.

stellungen und dem Gespensterglauben, das Zauberwesen tief begründet und ein Hauptbestandteil der Religion und des Kultus. Es stammt aus der indogermanischen Urzeit und die einzigen Reste gemeinsam indogermanischer Dichtung sind eben die Zaubersprüche. Denn Poesie sind diese formelhaften Reihen, weil sie in Anschauung und Ausdrucksweise über das gewöhnliche Maß gehoben und in eine entsprechende feierlichere Form gebracht sind. Sie sind primitive Religionsdichtung.

Im altnordischen Leben war der Glaube an die Macht des Zaubers ganz eingewurzelt. Odin, dem der Kreis der höheren geistigen Tätigkeiten zugeteilt ist, waltet als Gott der Dichtung und der Weisheit. Die tiefste Weisheit, eine verborgene, nur Auserlesenen mitteilbare, enthalten die Runen. Odin auch ist der Finder der Runen.[1]) Runen[2]) sind Zeichen, die ein Geheimnis bergen, mit deren Kenntnis man die Zukunft erforschen oder die Gegenwart nach seinem Willen gestalten kann. Das letztere aber ist eben das Zaubern. Schon die Runen als die in Stäbchen eingeritzten Zeichen haben magische Kraft, aber auch das Wort kann mitwirken, die in geheimnisvollem raunenden Flüstertone gesprochene, richtige Formel. Dann liegt schließlich die Bedeutung allein in den Worten, in der Zauber-, Segens- oder Beschwörungsformel.

Got. *rûna* f. *μυστήριον* Geheimnis, auch (geheimer) Beschluß, *garûni* n. *συμβούλιον* Beratung; an. *rún* f. Geheimnis, das geschnittene Runenzeichen; ags. *rún* f. Rune als Buchstaben, Geheimnis, Beratung, verb. *rúnian* susurrare, mu(s)sitare (Bosworth-Toller S. 804b. 805a); ahd. *rûna* f., susurrio, mysteria, *garûni* n. mysterium, arcana, sacrum, sacramenta, verb. *rûnên* susurrare, mus(s)are, mus(s)itare, und Ableitungen (Graff 2, 523—527). Der Grundbegriff von *rûna* ist also 1. Geheimnis, 2. geheimnisvolles Zeichen,[3]) Buchstabe; und das Verbum *rûnên,* raunen, ist geheimnisvoll, heimlich reden, leise reden, flüstern, wispeln.[4])

Die altnordischen Wörter für die Zauberei sind zahlreich: *seiðr* m. Zaubergesang,[5]) dazu das verb. *seiða* zaubern und die Zusammensetzungen *seiðmaðr* Zaubermann, *seiðkona* Zauberweib, *seiðlœti* die eigenartige Vortragsweise des Zaubergesangs; *galdr* m. Zaubergesang, mit dem verb. *gala* singen

[1]) Odin als Finder der Runen und als Vater des Zaubers: Golther, Mythol. S. 338 bis 350; Kauffmann, Balder S. 203 ff.

[2]) W. Grimm, Über deutsche Runen, Göttingen 1821; J. Grimm, Mythol. S. 1024 f. u. Nachtr. S. 364 f.; Rochus v. Liliencron und K. Müllenhoff, Zur Runenlehre, Abdruck aus der allgem. Monatsschrift f. Wissenschaft und Litteratur, Halle 1852; Sievers in Pauls Grundr. 1², 248 ff.; Müllenhoff, DAK. 4, 222 ff. 585 bis 587 (Z. f. d. A. 18, 250—257); E. H. Meyer, Germ. Mythologie, Register S. 340; R. M. Meyer, Beitr. 21, 162—184. 32, 67—84; Edw. Schröder, Z. f. d. A. 37, 267; Kauffmann, Balder, Register S. 307; Helm, Religionsgesch. S. 100 f. 280—284.

[3]) Runen als Orakelzeichen zur Erforschung der Zukunft: Tacitus, Germ. Kap. 10, s. Müllenhoff, DAK. 4, 222 ff.

[4]) Über *wispeln* s. J. Grimm, Mythol. S. 1023 f. u. Nachtr. S. 364, und Kl. Schr. 7, 8. — Die von Kögel, LG. S. 81 aus des Paulus Diaconus Hist. Langob. I, 13 angeführte Stelle betrifft keine Zauberformeln, sondern ist die langobardische Freilassungsformel, deren Wortlaut im Edictus Hrotharit Kap. 224 steht.

[5]) Über den Matronennamen *Saitchamims* in einer rheinischen Steininschrift s. Much, Z. f. d. A. 35, 315—324; Helm, Religionsgesch. S. 401.

und den Zusammensetzungen *seiðgaldr* Zaubergesang, *galdramaðr* Zaubermann, *galdrakona* Zauberweib. Zauberkenntnis ist Weisheit, darum können auch die weisen Männer und Frauen, die Seher und Seherinnen, Propheten und Prophetinnen zauberkundig sein (*spámaðr* der weise Mann, desgl. an. *vitki*, ags. *witeza* Prophet, *wicca* Zauberer, engl. *witch*, ahd. *wizago*; an. *spâkona* die weise Frau, *vǫlva* die Sibylle). Besonders aber besaßen Frauen die Gabe der Weissagung und des Zauberns (s. oben S. 12). Seltener ist das dem deutschen entsprechende an. Wort *taufr* n. Zauberei, Amulett. Wirksamen Zauber ausüben kann jeder, der die rechten Runen oder Sprüche versteht, und er kann ihn anwenden auf andere oder auf sich selbst.

Der Inhalt der Runen oder Sprüche konnte sehr verschiedenartig sein, je nach dem Bedürfnis, das erfüllt werden sollte. Siebenzehn Sprüche weiß Hár, der Erhabene, das ist Odin (Hǫvamǫ́l 145—161): gegen Kummer, Krankheit, gegen das Schwert des Feindes, gegen seine Fesseln, gegen seinen Pfeil, gegen seine verzauberte Wurzel, gegen Brandstiftung, gegen Zwietracht, Seesturm, Walküren, den Schildraunzauber, den Leichenzauber, den Wasserweihzauber, den Spruch von den Göttern und den von ihrer Kraft und endlich den Liebeszauber, Liebe zu erlangen und Liebe festzuhalten. Wer diese Sprüche kennt, dem bringen sie Nutzen und Heil. Im Grógaldr lehrt das Zauberweib Gróa ihren Sohn neun Zaubersprüche, daß das Glück ihn begleite; im Sigrdrifumǫ́l gibt die Walküre Sigrdrifa, die in allen Welten Bescheid weiß, dem Sigurd Lieder und hilfreiche Stäbe, gute Zaubergesänge und Wonnerunen (*fullr er hann ljóða ok líknstafa, góðra galdra ok gamanrúna* Str. 5).

Die Zauberkunst Odins[1]) ist am umfassendsten dargestellt in der Ynglingasaga Kap. 7: er konnte seine Gestalt verwandeln, durch Worte konnte er Feuer erlöschen, den Meeressturm stillen und die Winde lenken und Tote erwecken. Er lehrte seine Künste auch andere durch Runen und Lieder, welche *galdrar* heißen, weshalb die Asen auch Galderschmiede genannt werden. Er verstand auch die Kunst des *seiðr* und sah dadurch die Schicksale der Menschen voraus, konnte selbst Tod, Unglück oder Krankheiten bereiten und Verstand und Kraft geben oder nehmen. Er wußte jeden Erdschatz, wo er verborgen war, und er verstand die Lieder, durch welche vor ihm die Erde, die Berge und Felsen und Hügel sich öffneten und bannte mit Worten die, die darin wohnten.

Bei dem geistlichen Charakter der angelsächsischen, altsächsischen und althochdeutschen Literatur ist keine Gelegenheit zum Eingehen auf das Zauberwesen gegeben, wohl aber ist eine größere Anzahl von ags. und ahd. Zaubersprüchen erhalten.

Im Angelsächsischen begegnen das Wort für Zauber, *galdor* m., sowie das Verbum *galan* singen (neuengl. in *nightingale*) häufig,[2]) dazu Ableitungen

[1]) Wolf v. Unwerth, Untersuchung über Totenkult und Odinnverehrung bei Nordgermanen und Lappen, Germanist. Abhandl. 37, Breslau 1911.

[2]) Bosworth-Toller S. 358 f. 365; Grein 1, 366. 492.

und Zusammensetzungen: *ȝalere, ȝaldere, ȝaldorcræftiȝa* Zauberer; *ȝaldorcræft* Zauberkraft; *ȝaldorcwide, ȝaldorléoð, ȝaldorword* Zauberspruch, -lied. In Wright-Wülckers Voc. Bd. 1 bezw. Register Bd. 2, 345 sind verzeichnet: *cantionum ȝaldra* 198, 23; *carminibus ȝaldorleðum* 509, 17, *cantando ȝaldor ȝalende* 373, 9. 512, 2; *incantatores ȝaldriȝȝan* 28, 5. 422, 25; *aruspicum ȝaldorcræfta oððe hælsera* 342, 40; *auruspices ȝaldorȝaleras* 348, 20; *ariolorum ȝaldorȝalera* 346, 14; *Marsi ȝalderȝalend* (als Zauberer) 448, 22; *Marsorum wyrmȝalera* Schlangenbeschwörer 445, 37. Der Vortrag des Besprechens ist ausgedrückt: *ȝaldor ȝalan* (in *ȝaldor ȝalende* s. oben); *ic . . . ȝaldorwordum ȝól* Reimlied 24 (Grein-Wülcker, Bibl. 3, 157); *syȝeȝealdor ic beȝale* im Reisesegen, Grein-Wülcker, Bibl. 1, 328, 6; *ȝaldor onȝalan* im Segen gegen Geschwulst, ebda S. 326, 18; *ȝaldor cweðan* und öfter *sinȝan*; *ȝaldor beȝytan*, im Segen gegen Geschwulst 17 (vgl. Guthlac 1180, ebda 3, 89) den Zauberspruch verstehen. Über *scínlác* Zauber, *scínlǽca* Zauberer s. oben S. 28. Besonders hervorzuheben ist ein Verbot in den Gesetzen Alfreds (Einleitung Nr. 30): *þá fǽmnan, þe gewuniað onfón ȝealdor-cræftiȝan and scínlǽcan and wiccan, ne lǽt þú þá libban* (Reinh. Schmid, Die Gesetze der Angelsachsen S. 62), aus welchem wieder die besondere Beteiligung der Frauen am Zauberwerk ersichtlich ist.

Die ältesten angelsächsischen Besegnungen sind im Stabreim abgefaßt und reichen in ihrer jetzigen Fassung etwa ins achte Jahrhundert hinauf. Sie tragen aber nicht mehr die einfachen alten Formen, sondern sind, zum Teil stark, erweitert. Prosaanweisungen für die bei dem Zauber vorzunehmenden symbolischen Handlungen sind beigegeben und der Geist ist christlich gewendet, indem heilige Personen an Stelle der heidnischen Götter oder Dämonen getreten sind. Aber doch dringt noch viel Heidentum durch. Unvermittelt beibehalten ist die heidnische Zauberformel mit der Anrufung der befruchtenden Erde *Erce Erce Erce, eorþan módor*;[1]) Woden als Wurmtöter ist in einem Spruche stehen geblieben neben dem heiligen Herrn im Himmel;[2]) über den Hügel reiten sie, über das Land, mächtige Weiber senden gellende Gere: das sind Walküren, aber in der Fortsetzung des Spruches sind sie zu Hexen geworden.[3])

Inhaltlich tragen diese angelsächsischen Sprüche einen ganz andern Charakter als die des altnordischen Hǫ́vamǫ́l. Odins Sprüche entstammen einer mythisch-heroischen Welt, in den angelsächsischen ist nichts mehr zu verspüren von dem heldenhaften Trotz der Germanen. Sie sind nicht mehr ein poetischer Ausdruck hoher Lebenswerte, das erhaben Göttliche ist ihnen genommen; sie sind nur praktische Mittel, um für die Alltagsbedürfnisse zu sorgen: Erdsegen, gegen Hexenstich, Bienensegen, Neunkräutersegen, gestohlenes oder verlorenes Vieh wieder zu bekommen, gegen Geschwulst, für schwangere Frauen, Reisesegen. Die Bedeutung der Runen, offenbar zu

[1]) Grein-Wülcker, Bibl. 1, 314, 49 (s. oben S. 8).
[2]) Ebda 322, 32.
[3]) Ebda 317, 3 f.

praktischem Gebrauch, lehrt das angelsächsische Runenlied (Grein, Bibl. 2, 351—354).

Althochdeutsch. *carmina galdar* Gl. 2, 698, 49 (berückende Lieder, zu Virgils Ecl. 8, 68); *diutinis incantationibus langen galdrun* 2, 261, 50; *prestigium kalter* 2, 392, 28 (Edw. Schröder, Z. f. d. A. 37, 266); häufiger als *galdar* n. ist *galstar* n., *incantatio*, *cantamen*, *veneficium*, auch *sacrilegium* (Graff 4, 179).

Da das Altnordische, Angelsächsische und Althochdeutsche das Wort *galdr ȝaldor galdar* gemein haben, so ist es als die germanische technische Bezeichnung für Zauberspruch gesichert. Das Verbum ist ahd., entsprechend dem An. und Ags., *galan* : *per incantationes durch kalan* Gl. 1, 335, 24; in *nahtigala* Nachtsängerin; *incantare begalon* 2, 517, 44. 549, 61 (vgl. *bigouggellon* 2, 500, 30); *bigalan* Zweiter Merseburger Zauberspruch 3—5; [*pocula*] *tacta* [*carmine*] *begalotiu* Gl. 2, 62, 11 (dieselbe Stelle in Notkers Boethius IV, 23, Piper 1, 252, 8. 14, übersetzt durch *pezóuuerôt lîd*). Ferner die Ableitungen: *incantatores calara* Gl. 1, 469, 36; verb. *galst(a)rôn* incantare, davon gebildet das Substantiv *galst(a)râri* m. incantator, praestigiator, veneficus (*mathematici calstrare* in Notkers Ps. 73, 15 ist synonym mit dem daselbst vorhergehenden *aruspices*, also so viel wie Zeichendeuter, Seher, Astrolog); *gálsterâra* f. Zauberin, mit Beziehung auf Medea, Notkers Marc. Cap. II, 5 (Piper I, 783, 8). Mhd.: *galster* n. Zaubergesang, *galsterîe* f. Zauberei, *galsterlîch* zauberisch; und noch nhd. im Alemannischen *galsteren gelsteren* zaubern, blenden, *vergalteren vergelsteren* bezaubern, verhexen (Schweiz. Idiotikon 2, 234—236).

Das deutsche Wort 'Zauber' mit seinen Ableitungen ist schon im Althochdeutschen häufig (*zoubar zouvar* m. Graff 5, 580—582). Im Altnordischen entspricht *taufr* n. Zauberei, speziell Amulett.[1]) Die Grundbedeutung ist nicht zu erkennen, jedenfalls aber bezieht sie sich nicht auf den Vortrag, wie *galdar*, da *zoubar* nicht mit entsprechenden Zusammensetzungen, etwa mit *liod*, *leich*, *sang*, vorkommt.

Hleotharsâzzo,[2]) *hleodarsizzeo*, *leodarsezzo*, *liodirsâzo*, *hleodarsâz* ist der Zauberer als Wahrsager. Ags. *hléoðor* n. ist das was man hört, Laut, Ton, Stimme, Rede, Gesang, besonders von erhabener, himmlischer Rede, Prophezeiung, Verheißung, Orakel, *hléoðorstede* m. Stätte der Verheißung, der Prophezeiung. Der zweite Teil der Zusammensetzung *-sâzzo* ist = **sâzjo* (wie in ahd. *truhsâzzo*), also der eine Rede, Verheißung, Orakel setzt (Rede setzen vgl. *redea sezzan* Tatian 99, 1. 149, 3). *Hleotharsâzzo* usw. ist gebraucht als Übersetzung von *negromanticus*, *coragius* (= caragus), *ariolus*, Gl. 1, 215, 33. 2, 365, 35. 2, 763, 9 (hier = *wizagun*).

[1]) Ags. *teafor* minium, Menich, hat nicht den Diphthong *éa*, wie das Verbum *âtæfran*, abmalen, zeigt (Grein 2, 526), hat also mit an. *taufr*, ahd. *zoubar* nichts zu tun.

[2]) Wackernagel 1², 51 Anm. 19; Kögel, LG. 1, 29 f.; Piper, Spielmannsdichtung 1, 7. 9. — Die Gl. *in ceruulo in lioder saza*, Gl. 2, 365, 17, ist durch mehrere Gedankenassoziationen des Übersetzers zu erklären: er dachte bei *cervulus* Hirsch an *ariolus* (zu *aries*) Widder; *ariolus* ist aber auch = *hariolus* Wahrsager, und diese Gedankenverbindung kam ihm, da es sich um heidnische Gebräuche handelte, die verpönt waren. So gelangte er zu der Glosse *in lioder saza*.

Ein fremdsprachlicher Ausdruck des Bezauberns durch Worte im Althochdeutschen, der aber niemals heimisch war, ist *garminôn*[1]) *germinôn*, *pigerminôn* incantare (Graff 4, 263 f.) mit den Ableitungen *garminôt germinôt* m. incantatio, carmen, cantamen, murmur (*murmur kereminoth* Gl. 2, 410, 47), *garminâre* m. incantator, von lat. *carminare* (woher auch frz. *charmer*), das gleichbedeutend ist mit *incantare* (woher frz. *enchanter*), zu *carmen* (woher frz. *charme*), das schon im klassischen und viel mehr im späteren Latein auch Zauberlied bedeutet (Du Cange-Favre 2, 174 c). Aus der Gleichsetzung mit *calstar* und *murmur* erhellt, daß der Zentralbegriff in *germinôn* die Vortragsweise, ein Murmeln oder Raunen, andeutet. — Die drei Bezeichnungen nebeneinander gebraucht Notker in seinem Marcianus Capella II, 5 (Piper 1, 782, 30—783, 8) von der Philologie: von ihr ward *ter chólchisko gérmenod* (*cholchica . . . incantatio*) mit diamantener Spitze eingeritzt, mit ihrem harten Griffel schrieb sie *zóuuerlichíu carmina*, wie die Kolcher in Skythien, von woher *Medea* war, *tiu hándega gálsterâra*, die wilde Zauberin.

Das Wort beschwören kommt in der Zauberei, also im Sinne von 'besprechen durch eine Zauberformel', erst im Mittelhochdeutschen vor: *beswern*, *beswerunge*, *beswernüsse*, *beswerære*, *tiuvelsbeswerære* (Mhd. Wb. 2, 2, 772 f.; Lexer 1, 232 f.), also erst für die christlichen Sprüche. Es entspricht dann besonders dem lateinischen *exorcizare* : *per divina adjurando vim inimicam expellere*, Du Cange-Favre 3, 367 b f.

Gegen den Zauberwahn erhob die Kirche ihre Verbote ebenso wie gegen die andern heidnischen, das Volksgemüt an den heimischen Götter- und Dämonenglauben erinnernden Anschauungen und Gebräuche. Schon in den germanischen Volksrechten sind unter dem Einfluß der Kirche die Gesetze gegen die Zauberkunst (*maleficium*, *maleficae artes*, *incantatio*, *augurium* etc.), gegen Zauberer (*maleficus*, *aruspex*, *ariolus*, *cauculearius*, *cauculator*, *incantator*) und Hexen (*striga*) zahlreich.[2]) Besprechungen werden dabei erwähnt in der Lex Wisigothorum VI, 2. 4, Mon. Germ. Leg. I Tom. 1 S. 259, s. auch VI, 1, 8, ebda S. 257: *Malefici vel immissores tempestatum, qui quibusdam incantationibus grandines in vineis messibusque inmittere peribentur vel hii qui per invocationem demonum mentes hominum turbant seu qui nocturna sacrificia demonibus celebrant eosque per invocationes nefarias nequiter invocant* usw.; *De pugna duorum quod wehadinc* (Zweikampf) *vocatur, ut prius non sortiantur quam parati sint, ne forte carminibus vel machinis diabolicis vel magicis artibus insidiantur*, Lex Bajuvariorum, Addit. (Mon. Germ. Leg. III, 465). Ebenso wiederholen sich die Verbote in fränkischen Kapitularien von 789. 799—800. 802, z. B. *Ut cauculearii, malefici, incantatores vel incantatrices fieri non sinantur* (Boretius I S. 55, 18. 96, 25. 110, 15. 228, 15).[3])

[1]) Edw. Schröder a. a. O. S. 267 f.

[2]) Wilda, Das Strafrecht der Germanen, Halle 1842, S. 961—973; Du Cange-Favre unter *maleficus* 5, 194 a, *cauculatores* 2, 234 b f., *ariolus* 1, 384 c f., *incantare* 4, 318 c, *praestigiare* 6, 472 c, *striga* 7, 614 b.

[3]) Kögel, LG. 1, 83.

Die reichste Fundgrube für die Zauberei der vorkarolingischen Zeit ist die Humelia Sci Augustini de sacrilegia, eine fälschlich Augustin zugeschriebene Predigt aus dem 7.—8. Jahrhundert, enthalten in einer Handschrift des Klosters Einsiedeln.[1]) Die predigtartigen Teile, besonders Anfang und Schluß, bilden nur den Rahmen, der Hauptteil ist ein 'Catalogus sacrilegiorum', eine Sammlung von Zaubereien und heidnischen Handlungen. Für die gesprochenen Zaubereien, also die Beschwörungen, *incantationes*, kommt folgende Stelle in Betracht: Heide ist, und nicht Christ, *quicumque super sanctum simbulum et orationem dominicam carmina aut incantationes paganorum dicit, in animalibus mutis aut in hominibus incantat, et prodesse aliquid aut contra esse iudicat; et qui ad serpentes morsos uel ad uermes in orto uel in alias fruges carminat et quodcumque aliut facit.* Dann werden die einzelnen *carmina uel incantationes* aufgezählt: Gegen Behexung, Krampf, Furunkel, Krebsgeschwür, Diarrhöe, *ad apium*,[2]) Eingeweidewürmer, Fieber, Fieberschauer, Kopfweh, Hühnerauge, Räude, Rose, Skorpionsbiß, *ad pullicinos*,[3]) Nasenbluten. Denn wer gegen Fieber nicht nur Zaubersprüche singt (*incantat*), sondern auch Zettel mit den magischen Zeichen, Buchstaben der Engel und Salomons schreibt und um den Hals hängt oder eine Schlangenzunge um den Hals hängt oder irgend etwas Weniges mit Zauberspruch trinkt, — der ist kein Christ, sondern ein Heide. Das ist ein Teil der Übel, gegen die es Beschwörungszauber gab. Aber lediglich aus deutschem Aberglauben hat auch diese Humelia nicht geschöpft, vielmehr beruht sie auf älteren, kirchlich-internationalen Sammlungen, den von den Konzilien und in den Dekreten offiziell gegebenen Bestimmungen gegen die Superstitionen. Vieles mag auch auf germanische Verhältnisse zutreffen, aber gültige Zeugnisse für diese sind solche Paragraphen nur dann, wenn noch andere sichere Beweismittel vorliegen,[4]) wie für den Milch- und Honigzauber (Friedberg S. 96: Manche Weiber glauben durch Behexung und Besprechungen, *fascinationibus et incantationibus*, den Milch- und Honigreichtum auf ihre eigenen Tiere überleiten zu können), denn ähnlicher Aberglaube ist auch in Deutschland aus späterer Zeit bekannt. Desgleichen sind die Besprechungen über Brot und Kraut, über Zauberzettel und Amulette wie anderwärts, so auch in Deutschland üblich ge-

[1]) Caspari, Eine Homilia de Sacrilegiis, Z. f. d. A. 25, 313—316 und die Sonderausgabe: C. P. Caspari, Eine Augustin fälschlich beilegte (so!) Homilia de sacrilegiis, Christiania 1886. Speziell von Beschwörungsgebräuchen handelt Z. f. d. A. 25, 315, 46—62 und in der Sonderausgabe C. IV (S. 9 f.), dazu Anmerkungen S. 27 bis 30.

[2]) Bienenstich, Bienensegen?, Caspari, Ausgabe S. 28 f. (oder zu *πυός* Muttermilch, also gegen die Muttermilchlosigkeit?).

[3]) Caspari a. a. O. S. 29 (doch wohl = *polesenus*, also gegen Nervenzittern, Du Cange-Favre 6, 394a f.).

[4]) So können aus der Kanonensammlung des Burchard von Worms überhaupt nur Stellen des XIX. Buchs, des Corrector et medicus, in Betracht gezogen werden (bei Friedberg, Aus deutschen Bußbüchern S. 81 f.); aber ebenfalls nur unter Vorsicht, denn der Regenzauber (J. Grimm, Mythol., Nachtr. S. 410, Friedberg S. 101) ist auch bei den Serben und Griechen in Übung (J. Grimm, Mythol. S. 493 ff. u. Nachtr. S. 169), so daß selbst die deutsche Übersetzung *herbam hyosciamum quae teutonice belisa vocatur* (*bilisa* Bilsenkraut, Graff 3, 102; J. Grimm, Mythol. S. 1002 f.) für deutsche Sitte nichts beweist.

wesen:[1]) *Fecisti ligaturas* (Amulette) *et incantationes et illas varias fascinationes, quas nefarii homines, subulci vel bubulci, et interdum venatores faciunt, dum dicunt diabolica carmina super panem aut super herbas et super quaedam nefaria ligamenta et haec aut in arbore abscondunt aut in bivio aut in trivio projiciunt, ut aut sua animalia vel canes biberent a peste et a clade et alterius perdant* (Friedberg S. 84 f.; Grimm Mythol. Nachtr. S. 404). Amulette, angehängte mit Zauberschrift versehene Zettel, werden noch heute gebraucht. Über sie wird vor dem Umhängen ein Zauberspruch gemurmelt. Es sind die *ligamenta, ligamina*, gr. *φυλακτήριον*: *philacteria vel carmina zaubarchiscrip* Gl. 2, 95, 60. 83, 7. 85, 29. 86, 39. 92, 53; *philacteria pleh, plehtar* 2, 113, 11; *prieueli vel plechar* [*blechir, vlechir* u. a.] 1, 720, 51. 721, 20; *phylacteria houitbant* 1, 716, 43; *plehtar* ist das ins Deutsche herübergenommene griech.-lateinische *philacterium*.[2])

Unmittelbar auf deutsche Zustände berechnet aber sind zwei Predigten des Hrabanus Maurus, die Homilia de festis XLI und XLII (Migne 110, 76—78. 78—80). Aus eigener Erfahrung, erschreckt durch den zum Himmel dringenden Lärm des Volkes, das dem sich verfinsternden Monde durch Geschrei, durch Feuerbrände, durch Pfeilschießen, Gebrüll von Vieh und Schweinegrunzen zu Hilfe kommen wollte, weil er von Untieren zerfleischt werde, straft er den Irrglauben, der wähnt dem Schöpfer vorgreifen zu können. Diener des Teufels sind die, welche die heidnischen Totenfeste feiern, die Wahrsager, Zauberer usw.: *nullus ex vobis charagios* (s. *caragus*, Du Cange-Favre 2, 158b f.) *et divinos vel sortilegos requirat nec de qualibet causa eos aut infirmitate interroget; nullus sibi incantatores adhibeat. . . . Similiter et auguria observare nolite, nec in itinere positi aliquas aviculas cantantes attendere nec ex illarum cantico diabolicas divinationes annuntiare praesumite* (Migne Sp. 81 AB); mit den letzteren Verallgemeinerungen hat auch Hrabanus international-kirchliche Motive aufgenommen. In der Zusammenfassung der Gebote und Verbote für den christlichen Glauben, welche die lateinische „Musterpredigt" des 8. Jahrhunderts gibt (Z. f. d. A. 12, 436 ff.), werden alle Opfer und Weissagungen für heidnisch, für Sakrilegium erklärt und ebenso die incantationes (S. 439, 17 ff.). Noch umfassender aufgezählt sind die Paganien in den Dicta Abbatis Priminii, des Stifters des Klosters Reichenau (Caspari, Kirchenhistorische Anecdota S. 149—193). Demselben Zweck, den Glauben zu lehren und den Aberglauben zu zerstören, ist die bei Caspari folgende Predigt (S. 193—212) gewidmet.

Alle Verbote der Kirche, Bußvorschriften und Predigten konnten den festgewurzelten Glauben an die Heilkraft der Sprüche nicht ausrotten. Sie nahm darum den Beschwörungsglauben in ihren Willen auf. Das graß Heidnische wurde gemildert, die Götter wurden durch heilige Personen ersetzt

[1]) Brot beim Ausgraben eines Zauberkrautes: Schönbach, Wiener SB. 142, 142.

[2]) J. Grimm, Mythol. S. 982 f. u. Nachtr. S. 344 f. 365; Helm, Religionsgesch. S. 22 f. 44 ff.; Du Cange-Favre 6, 304b; *ligaturae* ebda 5, 103c f.

oder sie wurden, wenn sie dem Menschen feindlich sich stellten, zu Teufeln oder Hexen gestempelt. Aus dem heidnischen Zauberlied, dem *galder*, ist somit ein christlicher 'Segen' geworden, da man bei der Beschwörung das Zeichen des Kreuzes (*signum* = Segen) machte.

In christlichem Gewande blühte das Besprechungswesen durch das Mittelalter und ist heute noch manchfach im Volke trotz Aufklärung und Vernunft eine größere Macht als die ärztliche Wissenschaft. Besonders die niederen Geistlichen, die Bettelmönche und Dorfpfarrer, die aus dem Volke hervorgegangen waren und mit ihm weiter lebten, waren geradezu Pfleger des Zauberglaubens. Von solchen Verfassern rühren viele Aufzeichnungen und ganze Sammlungen von Segenssprüchen im späteren Mittelalter her.

Aber die Besprechungen sind ja nur ein Teil des Aberglaubens. Eine ganze, unheimliche Welt des Heidentums lebte im Mittelalter als eine Unterschicht unter dem lichten Himmelsglauben von Gott und seinen englischen Heerscharen. Wie ehemals, vor der Verkündigung des einen barmherzigen Gottes, fühlte man sich auch jetzt noch angstvoll umgeben von unsichtbaren Gewalten, die auf Schritt und Tritt Unheil bringen konnten, von Gespenstern und Geistern, Unholden, Maren und Hexen. Bis auf den heutigen Tag ist das *galster* (mhd.), der Zauberspruch, weithin im Volke für wirksamer gehalten als das Rezept des Arztes. Für alle möglichen Krankheiten wird 'Sympathie gebraucht', nicht nur für die Menschen, sondern auch für das Vieh, und es gibt Sprüche gegen Feuers- und Wassersgefahr, Dürre und Regen, gegen Behexung, gegen Verwundung, um sich 'fest' zu machen, gegen Hieb und Stich, gegen Diebe, um Liebe zu erwerben oder abzuwehren.

Hinsichtlich der Anwendung und des Zweckes der Zaubersprüche kann man zwei Gruppen unterscheiden, eine vorbeugende und eine abhelfende. Der Segen hat den Zweck, einem künftigen Übel vorzubeugen, es abzuwenden; die Beschwörung will ein gegenwärtiges Übel entfernen.[1])

§ 14. 6. Lehrgedicht.

Die Religion ging für die Germanen, wenigstens für den geistig hochstehenden Teil, nicht auf in einem äußerlichen Kult oder in den Fabeleien der Mythologie. Ein starkes Bedürfnis, die über das Vergängliche hinausgehenden, verborgenen Welten zu durchdringen, lebte in diesen tiefgründigen, grübelnden Menschen. Was war vor den Göttern, wohin werden sie gehen, wie war's mit uns Menschen und wie wird es sein? Die Fragen nach den Polen des Weltgeschehens, nach Entstehen und Vergehen,[2]) lagen ihnen vor andern am Herzen, darüber holten sie sich Erkundigung bei den christlichen Priestern und klug wußten die Missionare dieses Wissens- und Heilsbedürfnis zu benutzen.[3])

[1]) Siehe unten Zaubersprüche.

[2]) J. Grimm, Mythol. Kap. XIX (Schöpfung) = S. 463—482 u. Nachtr. S. 160—164, Kap. XXV (Zeit und Welt) = S. 659—688 u. Nachtr. S. 235 bis 245; E. H. Meyer, Germ. Mythol. s. Register S. 352 (Weltschöpfung), 338 (*Ragnarøk*); Golther, Mythol. S. 501—543; R. M. Meyer, Religionsgesch. S. 441—460.

[3]) Beda, Hist. eccl. II, 13, s. Beitr. 35, 209f.; des Bischofs Daniel v. Winchester Brief, Kauff-

Von dem Entstehen der Götter, der Menschen, der einzelnen Volksstämme erzählten epische Lieder (s. oben S. 17 ff.). Aus ihnen schöpften die Historiker ihre genealogischen Berichte:[1]) Jordanes (Gotengeschichte Kap. IV ff.), Paulus Diaconus (Langobardengeschichte Kap. III ff.), die Origo gentis Langobardorum, Widukind (Sachsenchronik Kap. I ff.); damit beginnt auch eines der langobardischen Gesetzbücher, der Edictus Hrotarith. Nordische Ahnenreihe lehrt die Riesin Hyndla in dem eddischen Hyndluljóð (Str. 11 ff.).

Aus der Tiefe der germanischen Volksseele herausgewachsen ist die Spruchweisheit. Es sind oft einfache Erfahrungen des Alltagslebens, dabei auch Beobachtungen ganz bedeutungsloser Dinge. Aber sie steigen auf zu den erhabensten Gedanken über die Eigenschaften und Pflichten der Menschen, über das Wesen der Gottheit.

Als selbständige Idee, als über dem einzelnen stehende Macht herrscht die Sitte durch die Jahrhunderte. In den Sprichwörtern hat sie feste sprachliche Form gewonnen. Die Sprüche vererben sich von Geschlecht zu Geschlecht, kluge Leute im Volke verstehen sie zu bewahren. Neben der Tapferkeit verleiht Weisheit höchstes Ansehen. Es ist aber eine Eigenschaft der Germanen, daß sie ihre Kräfte messen im Wettstreit, auch ihr geistiges Können. „Kluge Männer sollen Weisheitssprüche wechseln“ (*ȝleawe men sceolon ȝieddum wrixlan*, Versus Gnomici, Grein-Wülcker, Bibl. 1, 342, 4) heißt es im Eingang einer angelsächsischen Gnomensammlung. „Für klug gilt, wer kundig im Fragen und im Antworten auch“ und „der Frage und Antwort sei fähig der Kluge, der als weise zu gelten begehrt“ lauten zwei Sprüche im Hǫvamǫ́l (Str. 28 und 63).

Nur bei den skandinavischen Völkern, den Isländern vor allem, bei denen Heidentum und Christentum fast unmerklich verschmolz, wo alte heidnische Anschauungen von neuen christlichen synkretistisch beeinflußt und umgestaltet wurden, hat sich eine Literatur ausgebildet, die jene hohen Ideen in erhabener Form und in einem festen System aussprach, poetisch hauptsächlich in der Vǫluspǫ́, im Vafþrúðnismǫ́l Str. 20 ff., in Prosa in der Gylfaginning.[2])

Die Wissenschaft von den höheren Dingen wurde also auch in epischen Liedern, nicht nur in lehrhafter Form vorgetragen. Das eigentlich literarische Gebiet der praktischen Lebensweisheit und -klugheit aber ist die Gnomik, die Spruchdichtung. Gewisse Erfahrungssätze scheinen schon in germanischer Zeit eine feste Prägung in Sprichwörtern gefunden zu haben. Die Form war auch für die Fassung solcher kurzen, für das Gedächtnis bestimmten Sentenzen wohl geeignet, da die Schlagwörter durch den Stabreim kräftig

---

MANN, Z. f. d. Phil. 25, 401 f., GOLTHER, Mythol. S. 503 f. Schon in dem Religionsgespräch zwischen Chlodowech und seiner christlichen Gemahlin wird über das Thema von der Weltschöpfung gehandelt, Gregor v. Tours, Fränk. Gesch. II, 29—31; J. GRIMM, Mythol. S. 88 f.; GOLTHER, Mythol. S. 506; Beowulf 90 ff.; Wessobrunner Gebet (s. unten).

[1]) Stammtafeln: MÜLLENHOFF, DAK. 4, 112.

[2]) Zu Vǫluspǫ́: MÜLLENHOFF, DAK. 5, 1, 3 ff.; Vafþrúðnismǫ́l ebda S. 237 ff.; Hǫvamǫ́l S. 250 ff.

hervortraten. Jedenfalls wurde bei den einzelnen germanischen Stämmen in alliterierenden Formeln ein beträchtlicher Teil des Wissens auf verschiedenen Gebieten weiter überliefert, so hauptsächlich im Rechtsleben.[1])

Echt germanische Lebenserfahrung finden wir gesammelt und unter bestimmten Gesichtspunkten geordnet ebenfalls nur in der altnordischen Literatur. Odins Sprüche, die Hóvamǫ́l, sind die wichtigste Gnomensammlung, Alltägliches mit Ewiggültigem vereinigend. Fast alle Götterlieder der Edda, mythologischen oder praktischen Inhalts, sind zur Belehrung geschrieben.

Ein nicht unerheblicher Schatz von Sprichwörtern ist uns aus der angelsächsischen Literatur erhalten. Sie sind ebenfalls in einzelne Gedichte vereinigt, die jedoch nicht in die phantasievolle, epische Einkleidung gebracht sind wie die Eddalieder: Versus gnomici (Grein-Wülcker, Bibl. 1, 338—352), die Lehren des Vaters an den Sohn (350—357), die Gaben der Menschen (3, 140 bis 143), die Schicksale der Menschen (3, 148—151). Auch hier wechselt Wichtiges mit Nichtigem. Heidnische Anklänge sind fast völlig getilgt, doch sind manche alte Volksanschauungen erhalten, oft in bestimmter, offenbar typischer Form. Spärlich nur ist die Sprichwortliteratur im Althochdeutschen vertreten. Wie zäh aber die gnomische Volksweisheit festhaftete, das zeigt die mittelhochdeutsche Spruchdichtuug. Bei den Spervögeln, bei Walther von der Vogelweide kehren manche altnordische und angelsächsische Lehren wieder.

§ 15. 7. Rätsel.

Kögel, LG. 1, 64 ff., Grundr.[2] S. 45 f.; Uhlands Schriften 3, 181—222. 289—324; Müllenhoff, Sagen S. XII f.; derselbe, Z. f. d. Mythologie und Sittenkunde 3 (1855), 1—20; derselbe, DAK. 5, 1, 237 f.; W. Wackernagel, Z. f. d. A. 3, 25—34; W. Wilmanns, Z. f. d. A. 20, 250—254; MSD. II[3], 58 f.; Fr. Loewenthal, Studien zum german. Rätsel, Germanist. Arbeiten 1, Heidelberg 1914; E. L. Rochholz, Alemannisches Kinderlied und Kinderspiel aus der Schweiz, Leipzig 1857, S. 199—278; R. Wossidlo, Mecklenburgische Volksüberlieferungen Bd. 1, Wismar 1897.

Wieweit es eine germanische Rätseldichtung gab, ist nicht zu erschließen, aber die Kenntnis dieser Gattung ist bei den Nordgermanen, Angelsachsen und Deutschen bezeugt durch die Sprache. Das germanische Verbum 'raten'[2]) = 'einen Rat geben' hat zugleich die eingeschränkte Bedeutung von 'erraten', 'etwas Verborgenes durch Nachdenken finden', so besonders die Bedeutung Runen finden, Runen lesen, woher englisch *to read* = lesen. An. *ráða*, ags. *rædan*, *áræ̂dan*, engl. *to read a riddle*, werden dann ebenso auf Rätsellösung angewendet. Die Substantiva sind: an. *gáta* f., *ráðgáta* f. (*ráða gátu* Rätsel raten); ags. *ræ̂dels* m., *ræ̂delse* f., *ræ̂swunȝ* f. (verb. *ræ̂swian*): *coniectura i. opinatio, estimatio, interpretatio uel ræ̂swunȝ uel ræ̂dels, consimilia* Wright-Wülcker Voc. 209, 4, und besonders *ræ̂dels ænigma* Älfreds Gramm.

[1]) J. Grimm, DRA. S. 6 ff.; R. M. Meyer, Die altgermanische Poesie nach ihren formelhaften Elementen beschrieben, Berlin 1889, S. 240 ff.

[2]) Kögel, Grundr.[2] S. 45 f.; Müllenhoff, Zur Runenlehre S. 63; R. Hildebrand, Beiträge zum deutschen Unterricht, Leipzig 1897, S. 147 f.; Piper, Spielmannsdichtung 1, 46 ff.

9, 1 (Bosworth-Toller S. 782b f. 785b), engl. *riddle*; as. *problema radisli* Gl. 1, 384, 22 (Wadstein, Kl. as. Sprachdenkm. S. 75a); [*per*] *enigmata radíslon* (Düsseldorfer Prudentius-Gl.) Gl. 2, 578, 15 (Wadstein S. 92b); ahd. sehr häufig in verschiedenen Ableitungen: *aliam parabolam, ad propositionem dedit zeradislen* Gl. 1, 713, 14 (Xanten); *problema ratussa, ratiska, ratiski, ratinisca, ratnissa, ratunga* 1, 385, 67; *râtissa* usw. aenigma, problema, parabola, propositio, conjectura, verb. râtissôn, râtussôn, *râtiscôn* conjicere, conjectare, Nomen agentis *râtissâri* conjector bei Graff 2, 467—469.

Zwei Arten von Rätseln sind zu unterscheiden: der einfache, volkstümliche, gnomenartige Rätselspruch, Rätsel im eigentlichen Sinn, eine Spielerei des Witzes, die mehr zur Unterhaltung als zur Belehrung dient; diese können dann auch zu Sammlungen vereinigt werden. Dann das kunstmäßige Rätselgedicht. Diese Gattung ist im Altnordischen und im Angelsächsischen vertreten, aber auch hier in zwei verschiedenen Formen. Die altnordischen Rätselwettstreite, die unter den eddischen Götterliedern ihre Stelle haben, sind als Dialoge abgefaßt, als Frage und Antwort. Es handelt sich hier aber nicht um pointierten Witz, sondern um ernste Weisheit. Das Wissen der wichtigsten Geheimnisse, von den Schicksalen der Götter und Riesen, der Menschen und der Welt ist niedergelegt in den Fragen Odins an den Riesen Vafthruđnir im Vafþrúđnismǫ́l, Thors an den allwissenden Zwerg Alwis im Alvíssmǫ́l, des kecken Knaben Swipdag an den Riesen Fjolswid, den Vielgewandten, im Fjǫ́lsvinnsmǫ́l. Die Frage- und Rätselform ist also hier nur der äußere Rahmen für den lehrhaften Inhalt, das Lehren ist die Hauptsache, es sind didaktische Gedichte mit Wissensfragen, ja sie scheinen geradezu aus der Schulmethode hervorgegangen zu sein.

Im Gegensatz zu dem lehrhaften Zweck der altnordischen Rätselreden sind die neunundachtzig angelsächsischen Rätsel Cynewulfs[1]) rein poetisch. Es sind kleine, aber inhaltreiche Bilder, in denen der Gegenstand des Ratens phantasievoll ausgemalt wird. Anschaulich ist die Darstellung dadurch, daß die Dinge oder Tiere als menschliche Wesen auftreten, oft in erster Person sich selbst schildernd. Der Reiz besteht besonders darin, daß hier Szenen aus dem Leben im angelsächsischen epischen Stil vor uns entrollt werden. Vieles ist aus volkstümlicher Tradition geschöpft, vor allem das Milieu und die Stimmung, in den Stoffen aber lehnt sich der Dichter an seine beiden lateinisch dichtenden angelsächsischen Landsleute Aldhelm († 709) und Tatwine und den von ihnen benutzten Lateiner Symphosius an.

Die altsächsische und althochdeutsche Literatur besitzen das Rätsel als literarische Gattung nicht.

§ 16. 8. Streitgedicht.

Kelle, LG. 1, 47. 307; Kögel, LG. 1, 56—58, Grundr.[2] S. 48 f.; K. Weinhold, Altnordisches Leben, Berlin 1856, S. 341—343; Herm. Jantzen, Geschichte des deutschen Streitgedichtes

[1]) B. ten Brink, Gesch. der englischen Literatur 1, 65 ff.; R. Wülker, Grundriß zur Geschichte der ags. Lit. § 71—78 S. 165—170. 514; Ebert, Gesch. d. christl.-lat. Lit. 1[1], 590—592 (Aldhelm), 3[1], 41—44 (Cynewulf).

im Mittelalter, Germanist. Abhandl. 13, Breslau 1896. — Müllenhoff, DAK. 5, 163. 248 f.; Wilmanns, Z. f. d. A. 153 ff.

Der streitbare und streitsüchtige Charakter der Germanen fand in der Literatur einen Ausdruck im Streitgedicht. Wortstreite gehörten zu den Lebensgewohnheiten und besonders zur Unterhaltung bei den Gelagen. Der Angreifende sucht durch Hohnreden den Gegner zu reizen, der dann dem Herausfordernden den Hieb zurückversetzt, bis der Wortstreit entweder gütlich beigelegt wird oder in einen Waffenkampf übergeht. Dieser gefährliche Hang ist schon Tacitus aufgefallen: *Crebrae ut inter vinolentos rixae raro conviciis, saepius caede et volneribus transiguntur*, Germ. Kap. 22.[1]) Beim Gastmahl des Turisind wird durch die gegenseitigen Spottreden zwischen den Gepiden und den Langobarden die Erbitterung so groß, daß beide Parteien zu den Schwertern greifen (Paulus Diaconus, Hist. Langobard. I, 24), und der stolze Unferd, neidisch auf Beowulf, löst, dessen Ruhm verkleinernd, bei Hrodgars Gelage die Streitrune (*Húnferð .... onband beadu-rúne*, Beow. 499 ff.; vgl. auch Beow. 2041 ff.).

Nur in der altnordischen Literatur ist das Streitgedicht zu einer selbständigen Gattung ausgebildet, hier ist ja der Dialog zu einer charakteristischen Kunstform geworden. Nahe liegen schon die Rätselwettstreite, die einen heftigen Ausdruck annehmen konnten. Und auch selbst die Tendenz der Belehrung ist mit den Spottgedichten verbunden. Im Harbardslied verhöhnen sich gegenseitig Harbard (d. i. Odin) und Thor, und die Idee ist der Wettstreit der Stände, der Adlichen, deren Gott Odin ist, und der Bauern, die Thor vertritt. Beim Gelage entwickelt sich die Hohnrede Lokis gegen die Götter und besonders gegen die Göttinnen, die Lokasenna, eigentlich schon eine Ironie auf die heidnische Götterwelt. Unter den Sprüchen des Hǫvamǫ́l richten sich drei, die Strophen 30. 31. 32, gegen den „höhnischen Spott am Trinktisch", das „Necken beim Trunke", das „Hänseln beim Humpen". Ein heftiges Wortgefecht wird auch zwischen Gudmund und Sinfjǫtli im ersten Helgiliede geliefert (Str. 33—45).[2])

Dieser Typus der Spottgedichte scheint erst im Altnordischen ausgebildet zu sein, während im Westgermanischen das Spottgedicht als eine literarische Form nicht nachzuweisen ist. Einzelne Spottverse mögen schon früh in vorliterarischer Zeit umgelaufen sein.

Reizreden als Aufforderung zum Kampf, Ruhmreden, Trutzreden[3]) sind germanische Sitte gewesen. Solche finden sich sehr häufig als Motive in Kampfschilderungen, auch besonders im Mittelhochdeutschen. Der technische Ausdruck dafür ist ags. *ȝelp ȝielp* m., verb. *ȝelpan ȝielpan* (Bosworth-Toller S. 411ab. 476b f.), ahd. mhd. *gelf gelpf* (Graff 4, 196 f.).

[1]) Müllenhoff, DAK. 4, 338 f.

[2]) Altnordische Wechselprahlreden s. Weinhold, Altnordisches Leben S. 463 f. — Bei den Skandinaviern war die Sitte, bei Gelagen oder auch bei Tänzen die Unterhaltung durch Spottreden zu würzen, ganz besonders ausgebildet und lange in Übung.

[3]) Müllenhoff, DAK. 4, 339; Ehrismann, Beitr. 32, 286—291.

§ 17. 9. Spell.

J. Grimm, Kl. Schriften 1, 104; Edw. Schröder, Z. f. d. A. 37, 241—268; Kauffmann, Balder S. 299 ff.; Kögel, LG. 1, 32 Anm., Grundr.[2] S. 36; Piper, Spielmannsdichtung 1, 45—49.

Das gotische Verbum *spillôn* wird Marc. 5, 16 und 9, 9 als Übersetzung von *διηγεῖσθαι* erzählen, was gesehen oder getan wurde, gebraucht: *jah spillôdêdun im þaiei gasêhvun hwaiwa warþ* usw., *καὶ διηγήσαντο αὐτοῖς οἱ ἰδόντες πῶς ἐγένετο*, bezw. *ei mannhun ni spillôdêdeina þatei gasêhvun*, *ἵνα μηδενὶ διηγήσωνται ἃ εἶδον*; die Vulgata hat an diesen Stellen *narrare*; ebenso *us-spillôn* Luc. 8, 39. 9, 10. In zwei andern Fällen hat *spillôn* einen gehobenern Sinn, 'verkündigen': *jah waurda meina spillôdêdun imma*, *καὶ τοὺς λόγους μου ἐξέφερον αὐτῷ* Nehem. 6, 19, und besonders *gaspillô þiudangardja gudis*, *διάγγελλε τὴν βασίλειαν τοῦ θεοῦ* Luc. 9, 61; in der Vulgata steht an der ersten Stelle *nuntiare*, an der zweiten *annuntiare*. Noch feierlicher ist *spillôn* in der Bedeutung *εὐαγγελίζομαι*, eine frohe Botschaft bringen, in der Vulgata ebenfalls *evangelizo*: von der Verkündigung Christi durch den Engel bei den Hirten, *spillô izwis faheid mikila* Luc. 2, 10, und von den Friedensboten, *fôtjus þizê spillôndanê gawairþi* Röm. 10, 15. In dieser letztern Bedeutung von *εὐαγγελίζομαι* ist *spillôn* = *þiuþspillôn* Luc. 3, 18 und *wailaspillôn* Luc. 8, 1. Das Nomen actoris *spilla* kommt in der Skeireins 1, 26 vor: der Bote des Wandels im Evangelium, *spilla wairþan aiwaggeliôns usmêtê*. Das Subst. *spill* n. dient an den vier Stellen, wo es überliefert ist (I. Tim. 1, 1. 4, 7. II. Tim. 4, 4. Titus 1, 14), zur Übersetzung von *μῦθος*, in der Vulgata '*fabula*'; damit sind jüdische (Titus I, 14), mit dem christlichen Glauben nicht zu vereinbarende Wundergeschichten und griechische Mythen gemeint. — An. ist *spjall* n. Erzählung, Sage, verb. *spjalla*; ags. *spell* n. (Bosworth-Toller S. 900 f.), ebenfalls eine Erzählung, eine Geschichte, auch, wie im Gotischen, eine erfundene Geschichte, eine Fabel, z. B. *fabula, fabella spel uel unnyt spræc* Wright-Wülcker Voc. 1, 234, 31; *anilis fabula* (vgl. I. Tim. 4, 7) *ealdra cwena spell* 179, 33; *fabulositas spellunʒ* 179, 32 f.; *Fabvlae, þæt synd ídele spellunʒa. Fabvlae synd þá saʒa, þe menn secʒað onʒeán ʒecynde, þæt ðe nǽfre ne ʒeweard ne ʒewurdan ne mæʒ* Älfrics Grammatik 50, 29 (Zupitza S. 296); doch gilt *spell* auch für eine wahre und heilige Geschichte, Predigt, daher ags. *ʒodspell*, engl. *gospel*, Erzählung von Gott, Evangelium, *spellboda* m. Überbringer eines Spells, einer Botschaft, Bote, Gesandter; das Verbum *spellian* ist = erzählen, verkündigen. Neuengl. ist *spell* von der Bedeutung Erzählung, Märchen zu 'Zauberspruch' weitergeschritten, da das Wort besonders von volkstümlichen Stoffen galt und die Zaubersprüche zugleich epischen Einschlag hatten.

In der Bedeutung stimmt mit dem ags. *spell* das ahd. *spel* nahezu überein: sermo, narratio, parabola, similitudo, fabula (Graff 6, 333 f.). *Gotspel* evangelium (verb. *gotspellôn*), das nur im Tatian und in den Monseer Fragmenten vorkommt, ist ein Lehnwort aus dem Angelsächsischen. *Foraspel* trägt ebenfalls biblischen Charakter, es ist = prophetia (Isidor, Hench XXV, 1; Mons. Fragm., Hench VIII, 26), so viel wie *forasagono spel* Verkündigung

der Propheten (Isidor XXVI, 6, vgl. Mons. Fragm. XXVIII, 14). Das Nomen actoris *spello* steht in der Zusammensetzung *wârspello: Ezechhihel fortitudo dei rachenteo strengi cotes Pa, uuarspello rehctreten strenki kotes* Gl. K., *uuarspello* Ra, Gl. 1, 136 f. 38 f. Bei Notker hat *spel* schon den ungünstigen Sinn von 'erfundener, lügenhafter Geschichte' völlig angenommen: *explicabo tibi fabellam . . ., quam edocuit satyra Sô ságo íh tir daz spél . . . dáz mih lêrta diu satyra* Marc. Cap. I, 3 (Piper 1, 692, 16 ff.), und besonders im Schlußgedicht des zweiten Buches, womit Notkers Übersetzung überhaupt endigt: *Nunc ergo mithus terminatur . . . hina íst taz spél. Tér téil dero satyrę dér uuâre gelîh neíst. tér íst hína. Dér heizet grece mithus*: Aus ist das spel; der Teil der Satyra der der Wahrheit nicht gleich ist, der ist aus . . . Darauf: *Nec uitabunt ludicra . i . fabulas pro multa parte Sîe nefermîdent óuh tiu spél nîeht . in míchelmo téile.* Marc. Cap. I, 2 (Piper 1, 772, 27 ff.) werden die irdischen Freuden in Gegensatz zur Himmelswonne gebracht: *mithos . i . fabulas poeticę . . . historiasque mortalium . . . diu mêterlichen* (rhythmischen) *spél.* Spell hat also bei Notker dieselbe Beschränkung auf verschlechternden Sinn durchgemacht wie bei Ulfilas. Speziell ausgedrückt ist diese Bedeutungsfärbung in dem Compositum *in lugispellen*, das als Synonym neben *lugisagilon* in der Aufzählung der Laster der Bamberger Beichte steht (MSD. Nr. 91, 192).[1]) Ebenso hat das mhd. *spel* (Mhd. Wb. 2, 2, 490 ff.; Lexer 2, 1077; Schmeller-Frommann 2, 662) meist den ungünstigen Inhalt von Erdichtung, Märchen, Fabel, Lüge, leeres und unnützes Gerede: z. B. *ez ist ein wârheit, niht ein spel* Lanzelet 8521; *iz ist wâr und niht ein spel* Wiener Meerfahrt (Lambel, Erzählungen und Schwänke S. 219, 115). Im Heliand ist *spel* häufig, doch entsprechend dem ernst religiösen Stoff immer in würdiger Bedeutung: *spel godes* Gottes Wort 572. 1376. 1381. 2650; als Lehren und Parabeln Jesu 1733 *(sprâca godes endi spel)*, 1992 (Bergpredigt), 2416 *(sóđlîc spel)*, 2466 (die von den Jüngern vorgetragene Lehre Jesu), 2673 (die weisen Worte Jesu). Zusammensetzungen mit *spel* sind das dem Angelsächsischen entstammende *godspell* 25, *sóđspel* die wahre Rede 3838, *sorgspell* Worte der Betrübnis 3174, *uuilspel* (auch ags.) willkommene Botschaft (= *εὐαγγέλιον*) 519. 527. 5836. 5942. 5945.

In den altniederfränkischen Psalmen ist *spel* = *parabola*, Ps. 68, 12 und Lipsius'sche Glossen 641 (van Helten S. 41 u. 82), in den letzteren *spel* = *fabulationes* 645, zu Ps. 118, 85 (van Helten S. 83). Die nordmittel-

[1]) *Spel* ist auch enthalten in ahd. *spélsékko* Marc. Cap. I, 31 (Piper 1, 736, 31). Das einige Zeilen vorher auftretende einfache *sékko* (736, 22) entspricht dem lateinischen *fauor* (736, 18). Eine Beziehung zu *favor* 'Gunst' ist unersichtlich, aber einige Handschriften haben die Variante *fabor* (Martianus Capella ed. Eyssenhardt, Variante zu S. 18, 4. 18) und es ist möglich, daß Notker dieses *fabor* als Form oder Ableitung von *fari* sagen aufgefaßt hat, wobei *fabulator, fabulo* (Diefenbach, Gloss. 221c, Nov. Gloss. 164a) vorgeschwebt haben mag (vgl. auch die Glosse *fabor reden wirt* Diefenbach, Gloss. 221a). *Sekko* ist = **sagjo*, Nomen actoris zu *sagên*, einer der sagt, erzählt, enthalten in *wârsecco*, Graff 6, 108. *Spélsékko* ist dann der 'Geschichtenerzähler', = *meresager, mæhrlesager* Märchenerzähler (Diefenbach, Gloss. s. *fabulator*). Andere Erklärungen geben Kögel, Z. f. d. A. 33, 20; Edw. Schröder, Z. f. d. A. 37, 252 f.

fränkischen Düsseldorfer Prudentiusglossen enthalten die Übersetzung *tragoedię spellunga*, Gl. 2, 583, 35, aber der Begriff von *tragoedia* schwankt im Mittelalter, es ist auch so viel wie *fabula*.[1]) Demnach hat der Verfasser dieser Glosse die Tragödie nicht als ein in poetischen Worten abgefaßtes Trauerspiel im Sinne gehabt, sondern nur als einen erfundenen und eben darum auch unnützen Erzählungsstoff. Der Begriff der Tragödie sinkt ganz in den späteren mhd. Glossen: Diefenbach, Gloss. s. *Trageda, Tragedia, Tragelida, Tragerdia, Trageria* 591c, Nov. Gloss. 369b.

Das Verbum **spellôn* fehlt im Altsächsischen und Althochdeutschen (hier nur *gotspellôn*, s. oben S. 58), es ist jedoch im mhd. *spellen* belegt und zwar in der Bedeutung von erzählen, und auch in gesunkenem Sinn 'Törichtes schwatzen'. Ersetzt ist es im Ahd. durch *sagên, recchen, rachôn* und später durch *zellen zeln*; im As. durch *seggian, rekkian, tellian*.

Insofern der Stoff der Parabel und des Gleichnisses erzählend ist, kann Spell auch diesen Gattungen, parabola, similitudo, gleichgesetzt werden. Da aber hier bei der Darstellung eines Vorgangs noch eine allgemeine Idee mitläuft, so wird dieses Verhältnis der beieinander bestehenden Teile, des Bildes und der Idee, näher durch *bîspel* bezeichnet, ähnlich dem griech. παραβολή, das Nebeneinanderstellen. So im Angelsächsischen, Althochdeutschen und im Mittelhochdeutschen: ags. *bíword bíwyrd* proverbium, ahd. *bîwurti* parabola, proverbium (Graff 1, 1025), ahd. mhd. *bîwort* parabola (Graff 1, 1022; Mhd. Wb. 3, 808b). Mhd. *bîspel* ist im Nhd. zu *Beispiel* umgedeutet, indem das nicht mehr verstandene *spel* als *Spiel* aufgefaßt wurde.

Eine nur einmal vorkommende Glossierung ist *spelpauhan* zu *allegoriam* Pa, Gl. 1, 48, 37; *pauhan* ist significatio, typus, Zeichen, Bezeichnung (Graff 3, 44 f.), übertragene, symbolische Bedeutung, *spelpauhan* also eine Erzählung als Bild, Gleichnis für einen allgemeinen Gedanken. Zu *allegoria* und *typus* vgl. Diefenbach, Gloss. 23c bezw. 585a.

Spell ist ursprünglich der Name für Bericht, Erzählung jeglicher Art, sei es zur Unterhaltung oder zur Belehrung. Als durch das Christentum eine völlige Umwertung des herkömmlichen, volkstümlichen Gedankenschatzes eintrat, fielen auch die alten Erzählungsstoffe in Mißachtung gegenüber denen der neuen Heilslehre. Die Götter- und Heroengeschichten wurden als Lügen und Faseleien angesehen: diesen Übergang zeigt der Sprachgebrauch des Ulfilas, *spill* = μῦθος, und er liegt ebenso klar zutage in der angelsächsischen und althochdeutschen Literatur.

Spell wird meist ausdrücklich als gesprochene Erzählung bezeichnet. Dem gesungenen Lied gegenübergestellt ist es in König Älfreds Boethiusübersetzung *đá hé đás boc of Lœdenum tó Engliscum spelle hœfde ȝewende, đa ȝeworhte hé hi eft tó léoþe* im Vorwort; *đá se Wisdóm đis léoþ ásunȝen hœfde, đá onȝan hé spellian* Boeth. 37, 2; *se Wisdóm écte đœt spell mit*

[1]) W. Cloetta, Beiträge zur Litteraturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, Halle 1890, Register S. 166 f. u. bes. S. 29 Anm. 2, S. 50 Anm. 2, S. 149 f.

léope Boeth. 12 (Bosworth-Toller S. 900b. 901a). Das Verbum zu *spell* ist ags. meist *secȝan, spell secȝan*, seltener *reccan, wrecan* (diese beiden Bezeichnungen bedeuten im allgemeinen 'vortragen', 'vorbringen'), *(ȝe)sprecan*; as. *spel seggean*, seltener *rekkian, sprecan*; ahd. *spel sagên*; mhd. *spel sagen*, selten *zellen*. Doch findet sich auch Vermischung der Vortragsarten, also von Lied und Prosa, von singen und sagen: *sinȝan [and] secȝan spell* Widsiđ 54, *be sonȝe secȝan* 100 (hier bedeutet *sinȝan* den besonderen Vortrag, *secȝan* das 'Erzählen' des Inhalts). In der Einleitung zu Älfreds Übersetzung der Metra des Boethius ist ein Doppeltes ausgedrückt: *đæt he điossum leodum leođ spellode* 1, 4 (Grein-Wülker, Bibl. 3, 2 S. 1 v. 1 ff.), gleich darauf *ic sceal giet sprecan . . . hœleđum secȝan* 8—10; mit *léođ* ist die stabreimende und melodisch vorgetragene Form gemeint, mit *spellian, sprecan, secȝan* der lehrhafte Inhalt der Gedichte. Ebenso wenn von Homer gesagt wird *leođum and spellum reahte* Nr. 30, 8 ff.; ähnlich in den Einleitungen der Nummern 2, 1 ff. 6, 2. 7, 2—4. 8, 3. 13, 1. 14, 12 f. (Schluß). 25, 1. 26, 1 f.

Demnach ist Spell zunächst Erzählung, Bericht in ungebundener Rede; es kann aber auch auf gebundene Rede, im Stab- oder Endreim, angewendet werden, sofern nur der Inhalt und nicht die poetische Form in Betracht kommt. *Spell* ist dann soviel wie der Inhalt oder der Rohstoff. *Spell* in dieser Hinsicht, bloß als Erzählung ohne Rücksicht auf die Form, kommt dem mhd. *mœre* nahe (Mhd. Wb. 2, 1, 71a—78b); auch dem ahd. mhd. *saga sage* f., ags. *saȝa*, an. *saga*; und dem Fremdwort *âventiure* f., Ereignis, das in prosaischer oder poetischer Form erzählt werden kann (Mhd. Wb. 1, 67b—72a; Benecke, Z. f. d. A. 1, 49—56; J. Grimm, Kl. Schr. 1, 83—111). — Wenn das Hildebrandslied von der Formel *Ik gihôrta đat seggen* eingeleitet wird, so ist damit berichtet, daß der Dichter die Geschichte von Hildebrands und Hadubrands Kampf vernommen hat. Ob in gebundener oder ungebundener Rede, ist dabei offen gelassen: er selbst hat sie aber dann erst in die vorliegende Liedform gegossen. Der Dichter des Muspilli hat den Vernichtungskampf des Elias mit dem Antichrist erzählen hören (*Daz hôrtih rahhôn* 37; *rahhôn* narrare, exponere, explicare, exprimere; *historia tatrahha, katatrahha* Graff 2, 374, *storia kirekhitha* Gl. 1, 253, 29; ags. *historia ȝerecednyss* Bosworth-Toller S. 430a). Widsiđ erfuhr auf seinen Wanderungen von der Macht und den Taten der Helden, deren Liste er aufstellt (die Formel *ic ȝefrœȝn* 10. 17), und der Verfasser des Wessobrunners Gebets beruft sich mit derselben Formel *(Dat gafregin ih)* auf die Überlieferung, aus der er schöpft: überall ist der Stoff gemeint, der erst durch den Dichter zu dem betreffenden stabgereimten Liede geformt wird.

Im Angelsächsischen begegnet noch ein besonderer technischer Ausdruck *ȝid* n., cantus, carmen, poema, sermo, dictum, das übliche Verbum dazu ist *vrecan, áwrecan*, das nur im allgemeinen das Vorbringen, Vortragen andeutet, ohne nähere Bestimmung der Vortragsweise. *ȝid* steht in Parallelis-

mus zu *léoð, sanȝ: léoð was ásunȝen, gléomannes ȝyd* Beow. 1160; *he gyd wreceð,* dann erhebt er das Gid, den Trauergesang, *sárigne sanȝ* Beow. 2446; *þæt se witȝa sonȝ . . . and þæt ȝyd áwræc* Môd. 51 (Bosworth-Toller S. 474[a]; Grein 1, 504 f.).

Ein Unterschied ist also festzustellen zwischen 1. *léoð, sanȝ,* 2. *ȝid,* 3. *spell*: die Bezeichnungen *léoð, sanȝ* sind von der Eigenschaft dieser Gattungen als musikalischer, von Gesang und Harfe begleiteter Stabreimdichtungen hergenommen; *ȝid* bezieht sich auf die Form des Textes, abgesehen von der Melodie (von der das *ȝid* immerhin begleitet sein kann), das ist der Stabreim; *spell* ist zunächst nur der erzählte oder berichtete Inhalt. Da alle drei Bedingungen bei ein und demselben Werk zusammentreffen können, so ist in der Literatur die Scheidung der drei Wörter nicht streng durchgeführt, zumal im epischen Stil die drei verwandten Begriffe leicht als Variationen gebraucht werden konnten.

Das Beowulfslied enthält zwei ausführlichere Stellen über den gesellschaftlichen Vortrag, wo *ȝid* und *spell* zusammen erwähnt werden: 1. v. 867 ff.: Von Grendels Moor in ihre Heimat zurückreitend unterhalten sich die Recken; zuweilen erfand ein Königsdegen, an (Stabreim-)Lieder sich erinnernd (*ȝidda*), der sehr viele Sagen der Vorzeit im Gedächtnis hatte, ein Wort und das andere, der Wahrheit gemäß zusammengefügt; ein Mann begann darauf wieder die Fahrt Beowulfs klug (in Worten) zu ordnen und mit Geschick verständig eine Erzählung zu geben (*wrecan spell*), in wechselnde Worte zu kleiden; vieles sprach (*ȝecwæð*) er, was er von Sigmund erzählen (*secȝan*) hörte. Von Harfenbegleitung kann hier keine Rede sein, da die Männer zu Pferde einen schnellen Ritt machen. Die alten Sagen mag der Held in Stabreimform vorgetragen haben (*ȝidda ȝemyndiȝ*); Beowulfs Fahrt, das neue Ereignis, wurde wohl in Prosa erzählt (*wrecan spell*), denn darüber hat der Mann kein altes Lied im Gedächtnis. — 2. v. 2105—2114: Hrodgar, der alte König der Dänen, erzählte beim Frühmahl in der Halle von ferner Zeit; zuweilen rührte er die Harfe, zuweilen trug er wahrhafte und leidvolle (Stabreim-)Gedichte vor (*ȝyd áwræc*), zuweilen erzählte er seltsame Mären (*syllic spell*) der Wahrheit getreu. Auch hier ist eine strenge Trennung unter den poetischen Gattungen vom Dichter nicht beabsichtigt, immerhin aber ist die Dreiteilung gemacht mit dem von der Harfe begleiteten Lied, dem *ȝid* und dem *spell.*

§ 18. Der Dichter.

Wackernagel 1[2] S. 51. 66 f. 96 ff. 123 f. 149. 184—186; Kelle, LG. 1, 69—73. 124 f. 188. 200—203. 276—278. 283 f. und die dazu gehörigen Anmerkungen; Kögel, LG. 1, 140—144. 2, 191—196, dazu Register unter „Fahrende, Rhapsoden, Scop, Spielleute, Spielmannsdichtung"; Grundr.[2] S. 33 f. 55. 62; Piper, Spielmannsdichtung S. 3—31; Symons, Pauls Grundr. 2[2], 1, 17—19; Heusler, Hoops' Reallexikon 1, 443—446. 459—462; Kauffmann, D. Altertumskunde 1, 314. — W. Grimm, D. Heldensage[3] S. 421—426; Müllenhoff, Sagen S. XVIII ff.; derselbe, Zur Geschichte der Nibelunge Not S. 11 ff. (S. 20 Anm.); derselbe, Z. f. d. A. 7, 530 f.; derselbe, DAK. 5, 273. 288 ff.; G. Zappert, Wiener SB. 13 (1854), 150 bis

161; Artur Köhler, Über den Stand berufsmäßiger Sänger im nationalen Epos germanischer Völker, Germania 15, 27—50; W. Scherer, Gesch. d. deutschen Dichtung im 11. u. 12. Jahrh., QF. 12 (1875), 11 ff.; derselbe, Deutsche Studien I, Wiener SB. 64 (1870), 57 ff. und 2. Aufl., Wien 1891, S. 49 ff.; Friedrich Vogt, Leben und Dichten der deutschen Spielleute im Mittelalter, Halle 1876; A. Schönbach, Wiener SB. 142 (1900), 56—89; K. Weinhold, Deutsche Frauen 2², 131 ff.; G. Freytag, Bilder aus der deutschen Vergangenheit 2, 447 ff.; Alwin Schultz, Das höfische Leben zur Zeit der Minnesinger, 2. Aufl., 1. Bd., Leipzig 1889, S. 565 ff.; M. Heyne, Das altdeutsche Handwerk. Aus dem Nachlaß, Straßburg 1908, S. 101 ff.; J. W. Bruinier, Das deutsche Volkslied, Aus Natur und Geisteswelt, 7. Bdchen, Leipzig 1899, S. 57 ff.; Otto Beneke, Von unehrlichen Leuten, 2. Aufl., Berlin 1889, S. 24—79; K. D. Hüllmann, Städtewesen des Mittelalters, 4 Bde, Bonn 1826—1829, Bd. 4, 231 ff.; Alfr. Schaer, Die altdeutschen Fechter und Spielleute, Straßburg 1901; Moritz Heyne, Altdeutsch-lateinische Spielmannsgedichte des 10. Jahrhunderts, Göttingen 1900, S. VII ff.; Herm. Reich, Der römische Mimus, Berlin 1903 (bes. S. 744—849); Deutsche Dichter des lateinischen Mittelalters in deutschen Versen von Paul von Winterfeld, hrsg. von Herm. Reich, München 1913, S. 114—128. 470—524; P. S. Allen, The Mediaeval Mimus, Modern Philology 7, 329—344. 8, 1—44; Wilh. Creizenach, Geschichte des neueren Dramas 1³, Halle 1911, s. Register S. 622 unter Spielleute u. S. 609 unter Mimus. — L. F. Anderson, The Anglo-saxon scop, University of Toronto studies, philological series Nr. 1, 1903; Alois Brandl, Spielmannsverhältnisse in frühmittelenglischer Zeit, Sitzungsber. d. kgl. preuß. Akademie d. Wissenschaften 41 (1910), 873—892; Wilh. Hertz, Spielmanns-Buch, 2. Aufl. Stuttgart 1900, S. 315 ff. — Siehe unten § 25 „Der Spielmann".

In dem reich ausgebildeten Leben, das die altnordische Literatur entrollt, nimmt der Sänger eine wichtige Stelle ein. Die sozialen Verhältnisse dieser Hofdichter und Fahrenden gleichen sehr denen ihrer westgermanischen Genossen. Die Namen für die skandinavischen Dichter bezw. Sänger sind die etymologisch noch nicht aufgeklärten Bezeichnungen *þulr* und *Skáld* (Heusler, Hoops' Reallexikon 1, 443—446. 459—462).

Der westgermanische (ags. as. ahd.) Name für den Dichter und den Sänger ist ags. as. *scop* m., ahd. *scopf scof* m. (ahd. *liudari* s. oben S. 16), Etymologie und ursprüngliche Bedeutung sind unbekannt. Ags. *scop* (Bosworth-Toller S. 838ᵇ f.) ist verzeichnet in den Glossen *lyrici scopas* Wright-Wülcker Voc. 1, 439, 26; *liricus scop, poeta uel uates leoðwyrhta, tragicus uel comicus unwurð scop* (unwürdiger Dichter) 88, 28—32; *comicus, s. est qui comedia scribit, cantator uel artifex canticorum seculorum, idem satyricus, i. scop, ioculator, poeta* 206, 17; *comicus scop* 283, 14. 370, 10; *poeta sceop oðde leoðwyrhta* 311, 30; *poeta scop uel leoþwurhtœ* 539, 29; Pompejus historicus und Terentius werden in Älfreds Orosius *scop* genannt. Zusammensetzungen sind *ealuscop* Sänger beim Bier, beim Gelage; *æfenscop* Abendsänger (vgl. *æfenléoð* Abendlied, *æfensanȝ* Abendgesang), *sealmscop* Psalmdichter; *scopléoð, scofleod* s. oben S. 14. 25; *scoplíc* poeticus. As. *poetice scoplico* Straßburger Gl., Wadstein, Kl. as. Sprachdenkm. 107ᵃ. Ahd. (Graff 6, 454 f.) in den Glossen *uates uuizigun, scof* [*vates propheta aut poeta aut divini*] Gl. 4, 23, 11; *poeta scof* 4, 244, 17; *poeta .i. uersari* (Versmacher) *.t.* (= *theotisce*, deutsch) *vel scophare* 4, 155, 54; *comici scophare* 4, 343, 6; *commentium schôf, schof* 3, 232, 18; *commentum, commentium schof, eyn nuwe dichtung* u. a. Diefenbach, Gloss. 135ᶜ). In geistlichem Sinne

ist *scopf* speziell Psalmsänger: *egregius psalta* (*psaltes*) *israel marrer scopf israheles* Gl. 1, 427, 27; *psalmistarum dero salmscopho* 2, 346, 53; so auch bei Isidor Par. Hs. *psalmista dher psalmscof* XXXIII, 20 (Hench), *secundum psalmi sententiam after dhes psalmscoffes quhide* XLIII, 21; und in den Monseeer Fragmenten *sicut psalmus dicit so psalm scof quidit* XL, 26 (Hench). Die Zusammensetzungen *scofsang* usw. s. oben S. 34.

Im Frühmittelhochdeutschen ist das Wort noch im Gebrauch: *scopf* m. Dichtung, von einer gereimten Predigt (der Scoph von dem Lohne) Z. f. d. A. 40, 319 bezw. 328, und Leitzmann, Kleinere geistliche Gedichte des XII. Jahrhunderts S. 5 bezw. 9, 24. Die Zusammensetzung *schopfbuoch*, Gedichtbuch, begegnet im Millstätter Physiologus: *dei schopfpůch* ([alte] Gedichtbücher, poetische Quellen) *hôre wirz sagen*, Karajan, Deutsche Sprach-Denkmale S. 86, 6; und im Herzog Ernst D. v. 103, v. d. Hagen und Büsching, Deutsche Gedichte des Mittelalters 1. Bd.: *also von dem jungen ist geschriben in den schep buchen.*[1])

Das Verbum ist *scopphen* dichten, in der Wiener Genesis, Fundgruben 2, 52, 21 (in der Milstätter Genesis, Diemer 72, 15, ist das Wort vermieden). Adj. *scophelîch: nu ist leider in disen zîten ein gewoneheit wîten: manege erdenchent in lugene unt vuogent si zesamene mit scophelîchen worten* Kaiserchronik I, 79, 27—31, dazu Edw. Schröder in seiner Ausgabe, Register Sp. 432 c „*scophelîch* adj. nach Art der Dichter"; Maßmann, Kaiserchronik 3, 397 f.

Dichtung und Gesang standen in hohem Ansehen und selbst von Königen und Edeln wurden sie gepflegt. Der Vandalenkönig Gelimer, als er von den Römern belagert wurde und die Not aufs äußerste gestiegen war (533), schickte an den feindlichen Feldherrn einen Boten mit der Bitte um ein Brot, um seinen Hunger zu stillen, einen Schwamm, um sein verwundetes Auge zu waschen, und um eine Harfe, damit er im Lied sein Leid besinge (Procop, De bello Vandalico II, 6). Der Dänenkönig Hrodgar singt zur Harfe vor seinem Gefolge (s. oben S. 62). Durch Harfenspiel offenbarte sich der König Rother, hinter einem Wandteppich verborgen, seinen gefangenen Mannen, daß sie vor Freude die Besinnung verloren; sie sprangen zu ihm, sie begrüßten ihn und küßten ihn (Rother, Rückert, 166—179. 2507—2529). Der Zwergkönig Alberich verkürzt die Weile beim Hochzeitsfest des Königs Ortnit mit der heidnischen Prinzessin durch Harfenspiel, daß durch den süßen Ton all der Saal erhallte und alle, die ihn da sahen, große Freude hatten (Ortnit ed. Amelung und Jänicke, Deutsches Heldenbuch, 4. Teil S. 257, 65—68). Volker im Nibelungenliede hält mit Hagen Wacht an der Pforte des Saales, wo die Burgundenkönige mit ihrem Gefolge zur Ruhe sich niederlegen; den Schild lehnt er an die Wand und nimmt die Fiedel; da klangen die Saiten, daß das Haus erhallte, und dann wurde süßer und leiser die Melodie und sang die sorgenvollen Helden in Schlummer (Nib. Lachm. 1771

[1]) Lachmann, Kl. Schr. S. 472; Müllen-hoff, Zur Gesch. der Nibelunge Not S. 20 Anm.

bis 1774). Wie Volker ist Horant in der Gudrun ein ritterlicher Degen und zugleich ein kunstreicher Sänger: die Aventiure, die überschrieben ist 'Wie suoze Horant sanc' (Str. 372 ff.), berichtet, wie er am Abend bei Hofe so herrlich sang, daß alle Vöglein schwiegen, die Rehe im Walde, die Würme im Gras, die Fische im Wasser, sie ließen ihr gewohntes Treiben; und als er die Weise von Amilê anhub, die er auf dem wilden Meere gehört hatte, da wurde die Jungfrau, um die er für Hetel, seinen Herrn, warb, von dem süßen Sang ergriffen, daß sie willig wurde, des Königs Gattin zu werden, wenn nur Horant ihr jeden Abend und Morgen singen wollte. In einem der ältesten Minnelieder endlich ist der Monolog einer Frau wiedergegeben, die, auf der Zinne stehend, in die nächtliche Gegend hinauslauscht auf das Lied, das ein Ritter '*in Kürenberges wîse*' singt, in banger Beklemmung wünschend, daß er das Land verlasse, weil es sonst um ihren Seelenfrieden getan ist (MSF. 8, 1—8). Und in dem lateinischen Walthariliede sitzt Hildegund zu den Häupten des vom Kampfe ermatteten Geliebten in der Nacht und hält mit Gesang sich die schlafmüden Augen wach (v. 1180 f., vgl. H. Althof, Waltharii Poesis, 2. Teil S. 312). Das ist die Macht des Gesangs,[1]) beruhigend oder berückend, der die Müden in Schlummer wiegt oder das sehnsuchtsvolle Herz stärker schlagen läßt. Es ist der Zauber, der in der Musik liegt, der dem Menschen den Willen bannt wie die Meeresweise von Amilê, der Sirenengesang, oder wie die Pfeifentöne des Rattenfängers von Hameln, oder wie das Lied des guten Ritters Ulinger, das die Mädchen zur Liebe lockt (Uhland, Volkslieder Nr. 74).

Die althochdeutsche und frühmittelhochdeutsche Literatur gibt uns über den Scopf und seine Kunst nur einzelne Worte, ein treues Bild aber gewinnen wir aus der angelsächsischen Epik. Gesang und Harfenspiel gehörten zu den Hofesfreuden, bei den gesellschaftlichen Gelagen in der Fürstenhalle war der Platz für den berufsmäßigen Sänger, den Verfasser und Vortrager der Lieder. Über den Sängerberuf belehren einige angelsächsische Dichtungen: „Mancher soll im Haufen den Helden zu Gefallen sein, beim Bier die Bank sitzenden erfreuen, wo der große Jubel der Trinkenden herrscht. Mancher soll mit der Harfe zu seines Herrn Füßen sitzen, Schätze empfangen, flink die Saiten rühren, fröhlichen Schall erheben", Von den Schicksalen der Menschen, Grein-Wülcker, Bibl. 3, 1 S. 150 v. 80—82. „Mancher vermag mit Händen die Harfe zu greifen, er hat die Kunst, das Lustholz schnell zu schlagen", Von den Gaben der Menschen, ebda S. 141 v. 49 f. „Mancher vermag mit den Fingern wohl laut vor den Helden die Harfe zu schlagen, zu greifen das Lustholz", Christ, ebda S. 22 v. 668 f. Wie man aus den übereinstimmenden Worten sieht, sind dies formelhafte Motive; die Dichter haben sie, um ihre eigene Kunst zu verherrlichen, mit einer gewissen Vorliebe in ihren Epen verwendet.

[1]) Siehe Albleich, oben S. 33; Panzer, Hilde-Gudrun S. 227 ff. 301 ff.

Ihre ganze Tiefe gewinnt die angelsächsische Epik durch ihren starken Stimmungsgehalt. Was im Äußern geschieht, wird zum innern Erlebnis und erweckt im Herzen volle und nachklingende Teilnahme. Zwischen Freud und Leid geteilt ist das Dasein, aber echt germanisch ist die elegische Gewißheit, daß alle Freude am Ende schließt mit Herzeleid. Freundschaft und Mannentreue, tapfere Taten, fröhlicher Jubel im Herrensaal mit Umtrunk und Harfenklang machen die Lebensfreude. Aber das Glück ist vergänglich, bald ist der Einsame alt und freundlos, dahin sind die Helden, öd steht die Halle, das Harfenspiel ist verklungen. Auch solcher Stimmung weiß der ags. Scop ergreifenden Ausdruck zu verleihen: Beow. 2247 ff. („nicht mehr war Harfenwonne, Lustholzfreude“ 2262 f.); 2455—59 („nicht ist da Harfenschall, Freude in der Wohnung, wie sie einst da war“); 3020—27 („nicht wird der Harfenschall die Kämpfer wecken“); vgl. auch Seefahrer, Grein-Wülcker, Bibl. 1, 292, 44.

Aber die Person des Dichters spielt auch selbst mit in den epischen Darstellungen angelsächsischen Lebens. Wie der griechische Rhapsode gehört der Scop zum Hofgesinde des Fürsten, zu dem Gefolge, zu seiner nächsten Umgebung. Er kann aus angesehenem Geschlechte stammen, ein unter den Kriegern gefeierter Bankgenosse sein. Wie die Gefolgsmannen wird er reich belohnt vom Herrn für seine Dienste. Vielleicht ist er festsässig im Volke, indem er mit Grundbesitz belehnt wird, viele aber wandern jahrelang von Hof zu Hof, unstet in der Fremde und heimatlos, angewiesen auf die Gunst der Mächtigen. So aber erwirbt sich der Scop Kenntnis vieler Länder, vieler Herrscher und ihrer sagenhaften Taten, Erfahrung im Treiben der Menschen und die List, dieses Wissen auszunutzen.

So stellt sich das Bild des Hofsängers im Beowulf dar: an jedem Tag herrschte fröhliches Treiben in der Halle des Dänenkönigs Hrodgar, da war Harfenklang, heller Sang des Scop (*þǽr wæs hearpan swéȝ, swutol sanȝ scopes* Beow. 88 ff.). Er erzählte aus der Vorzeit von der Schöpfung der Menschen, daß der Allmächtige die Erde schuf, das glänzend strahlende Gefilde, von Wasser umgürtet. Sonne und Mond setzte der Siegberühmte als Leuchte den Menschen und schmückte die Erde mit Zweigen und Blättern. Leben auch verlieh er jedem der Geschlechter, die atmend wandeln. Der Sänger ist hier der vates, der Seher, der die Geheimnisse des Wissens von der Welt bewahrt. — Auch bei dem folgenden Gelage fehlt der Sänger nicht: ein Scop sang zuweilen hell in der Halle, da war Jubel und großes Hochgefühl unter den Helden (Beow. 496—498). — Beim Festmahl für Beowulf endlich erschallt ebenfalls Gesang und Saitenspiel. Der Sänger wird hier ausdrücklich ‘Hrodgars Scop’ (1066) genannt, also der zum Gefolge des Königs gehörige Hofdichter. Diesmal aber wird nicht gesungen vom Schicksal der Welt, sondern von dem der Menschen, von dem Untergang eines mächtigen Geschlechts, des Friesenkönigs Finn. Im Beowulfslied also sind die beiden wichtigsten Stoffkreise des Scopliedes vertreten, das religiöse Lehrgedicht und das Heldenlied.

Zwei angelsächsische Gedichte handeln eigens von der Kunst und den Schicksalen der Sänger. *Widsid* (s. S. 20), der Weitfahrer, ist der Typus des Hofdichters, ein ideales Musterbild des ganzen Standes. Die meisten Völker unter allen Menschen hat er durchwandert, er stammte aus einem vornehmen Geschlecht bei den Myrgingen. Er berichtet seine Fahrten und Kenntnisse, meist nur kurz Namen aufzählend, manchmal auch mit wenigen Worten treffend charakterisierend. Fabelhafte Fahrten hat er gemacht, von den Israhelen und Persern, Ägyptern und Hunnen bis zu den Dänen und Schweden, Burgundern und Franken, Angeln und Sachsen. Gunther hat ihm glänzende Geschenke gegeben als Sangeslohn. Viele Fürsten suchte er auf, so Dietrich und Attila; bei Alboin war er, der die bereitwilligste Hand hatte um Lob zu erwerben, das freigiebigste Herz um Ringe zu verteilen; und lange Zeit bei dem Gotenkönig Ermenrich, der ihm einen Ring gab von geläutertem Gold, sechshundert Schillinge wert. Doch hat der fahrende Mann eine feste Heimstätte gefunden in seinem Volke, denn Eadgils, sein König, dem er Ermenrichs Ring zu eigen gegeben, als er nach Hause kam, verlieh ihm zu Lehen das Besitztum, das einst sein Vater hatte; und die Königin Ealhhild gab ihm noch ein anderes; darum preist er sie durch viele Länder als unter dem Himmel die beste der Frauen im Gabespenden. Er hat einen Sangesgenossen, den Spielmann Scilling, beide zusammen erheben vor den Männern das Ruhmlied ihres Herrn, des siegreichen Königs Eadgils. — So mischt sich Fabelhaftes und Erlebtes. Die Kunstreisen natürlich sind erdichtet, denn die aufgesuchten Könige lebten ja zu den verschiedensten Zeiten. Aber die Liste hat ihre praktische Bedeutung, sie umschreibt den Stoffkreis, welcher dem Scop zu Gebote stand und aus dem er seine Lieder bilden konnte. Ein großes Wissen erwirbt sich der Weitfahrer und kann bei seinen Vorträgen aus einem reichen Sagenschatze schöpfen. Auch der Charakter des Spielmanns ist deutlich ausgesprochen, denn er hat ein starkes Bewußtsein seiner Kunst: niemals hörte man einen trefflichern Sang (v. 108); aber die Hauptsache ist ihm, für Lied und Lobpreisung gehörig belohnt zu werden. Und mit diesem Grundsatz schließt das Gedicht.

Ein anderes Lied singt Deor (Deors Klage). Auch er kennt viele Heldengeschichten, und sie sind voll Sorge und Leid. Aber alles wurde überstanden. Das mag ihn trösten, denn auch ihn hat Kummer betroffen. Er, der Hofdichter der Heodeninge, diente viele Jahre treu seinem König, aber dann erhielt sein Nebenbuhler Heorrenda, ein liedkundiger Mann, seinen Landbesitz, den ihm vorher sein Herr verliehen. So mag auch dies überstanden werden. Eine hohe Auffassung der Kunst spricht aus den Worten dieses Dichters: sie ist ihm die Trösterin in leidvollen Tagen. Das Lied lehnt sich an die Hilde-Gudrunsage an, denn daraus stammt der Name der Heodeninge, = Hegelinge in der Gudrun; und Heorrenda, = dem Horant der Gudrun.

Auch der Dichter des Heliand, wenn er auch ein Geistlicher gewesen ist, war ein Volkssänger. Er hat, zufolge der lateinischen Präfatio, das Alte und das Neue Testament *poetice*, *more poetico* (= *scophelîchen*) in den alt-

sächsischen epischen Stil übertragen. Er wird ein *non ignobilis vates* genannt (vgl. *marrer scopf* Gl. 1, 427, 27, s. oben S. 63), und zwar galt er bei seinem Volke (*apud suos*) für einen berühmten Sänger (s. unten Heliand).

Also nahm der Scop eine ehrenvolle Stellung ein. Er war der gefeierte Verkündiger der Großtaten der Helden und der sagenhaften Geschichte der Völker, und dazu der Besitzer höherer Wahrheiten von der Götter- und Weltlehre. Auch im Gesetz kam diese Wertschätzung zum Ausdruck, indem einem Harfenschläger, dem die Hand verletzt wurde, eine höhere Buße erstattet werden mußte.[1])

Aber neben diesen vornehmen Sängern der Fürsten gab es auch gewiß minder ansehnliche, die in den Gauen auf dem Lande herumzogen, auch dorthin den Heldensang tragend und Gesellschaftslieder, winileod, dichtend.

Im Angelsächsischen ist die Bezeichnung *ʒléoman* Spielmann und Harfner (von *ʒléo* Unterhaltungsfreude, Spiel, Musik) auch für den Scop gebraucht, eben mit spezieller Hinsicht auf die Musikbegleitung. Hrodgars Hofdichter wird, nachdem das Lied beendigt ist, *ʒléoman* genannt (*léoð wæs ásunʒen, ʒléomannes ʒyd* Beow. 1159 f.; s. auch Widsíð 136). Später aber, da die Volksdichtung durch die religiöse, der Volkssänger durch den geistlichen Dichter verdrängt wurde, da wurde aus dem angesehenen Scop der wandernde Spielmann, der *gléoman* wird dann, wie der ahd. *spiliman*, leicht wie ein Gaukler angesehen. Aber dies fahrende Volk ist nicht mehr rein germanischen Ursprungs, es sind nicht allein die zu den Bauern heruntergedrängten alten heimischen Heldensänger, sondern ein fremdes Element hat sich ihnen angehängt. Aus dem sinkenden Römertum kam eine schlechte Gesellschaft herein, der mimus, joculator, scurro, histrio, thymelicus, verschiedene Arten von Kunstgenossen, Sänger und Musiker, Schauspieler und Tänzer, Possenreißer und Gaukler männlichen und weiblichen Geschlechts, die schon von den Barbarenfürsten nur allzu bereitwillig aufgenommen wurden. Bei dem von Priscus geschilderten Hoffest Attilas (s. oben S. 20) traten zwei Rhapsoden auf, die Preis- und Heldenlieder vortrugen; dann aber kam ein Narr, der durch seine unsinnigen Reden die Gesellschaft belustigte, und dann ein Zwerg, dessen Häßlichkeit und kauderwelsche Sprache unbändiges Gelächter hervorrief; hier also war die hohe Kunst mit der niederen Spaßmacherei vereinigt. Ein römisch geschulter Sänger, also jedenfalls ein angesehener Künstler und würdiger Hofdichter, war jener Citharoedus, den Chlodowech von Theodorich erbat. An dem strengen Hofe des Westgotenkönigs Theodorich wurde die niederere Sorte der Fahrenden nicht zugelassen (s. oben S. 20). Ein echtes Spielmannsstück erzählt Gregor von Tours in den Legenden seines Buches De virtutibus S. Martini zum Jahr 589 (Heyne, Spielmannsgedichte S. VIII. XI ff. XXII ff.).

Mannigfaltig wie die Kunst sind die Benennungen dieser fahrenden Leute. In den ags. Glossen, Wright-Wülcker Voc., sind verzeichnet: *mimus*,

[1]) Vogt, Spielleute S. 5 u. Anm. S. 29.

jocista, scurra, pantomimus ȝliȝmon 150, 18 f.; *mimus uel scurra ȝliȝman* 311, 31. 539, 30; *temelici idel sanȝere* 150, 16; *liticen trud* 311, 28; *histriones trubas* 150, 17; *saltator tumbere* 150, 20; *hleapere* 311, 32; *saltatrix hleapestre* 311, 33. Die ahd. Glossen bringen alle möglichen Variationen: *spilman* für lat. *scurro, mimus, histrio, thimelicus, musicus, scenicus* Graff 2, 746; *spiliuuib tympanistria* und schlechtweg *scortum* Graff 1, 653, vgl. auch *spilari* m. 6, 331 (dazu Gl. 1, 518, 64); *spilahus theatrum, gymnasium, palaestra, amphitheatrum* Graff 4, 1057; *spilistat* dasselbe Graff 6, 642; *sprangari, trutari saltator* Graff 6, 399 und 5, 522; *tumari scurra, salius, histrio* Graff 5, 424 (s. oben S. 33 f.); *tanzari coraula, denzere symphoniacus* Graff 5, 438; besonders häufig *skirno scurra, jocularis, histrio, mimus, saltator*, auch *scortator* Graff 6, 550, was die ganze Niedrigkeit solcher Bande kennzeichnet.[1])

Das Christentum hat von den frühesten Zeiten an die Unsittlichkeit des Theater- und Mimenwesens verabscheut und die stärksten Anklagen der Kirchenväter gegen das Heidentum richten sich gerade auf diese Auswüchse der Sinnenfreude.[2]) Offiziell wurde durch Konzilbeschlüsse den Geistlichen verboten,[3]) solchen unzüchtigen Possen beizuwohnen. Diese kirchlichen Beschlüsse wurden dann von den frühmittelalterlichen Bischöfen auch auf fränkische bezw. deutsche Verhältnisse angewendet und von Karl dem Großen in seine Kirchengesetze, in die Kapitularien, aufgenommen.

§ 19. Die Vortragsweise.

Ed. Sievers, Altgermanische Metrik, durchgesehen von Friedr. Kauffmann und Hugo Gering, Pauls Grundr. 2², 4 ff.; Franz Saran, Deutsche Verslehre, Handbuch des deutschen Unterrichts 3. Bd. 3. Teil, München 1907; derselbe, Über Vortragsweise und Zweck des Evangelienbuches Otfrieds von Weißenburg, Antrittsvorlesung, Halle a/S. 1896; Ed. Sievers, Rhythmisch-Melodische Studien, Heidelberg 1912.

Die Mitteilungen über die Art und Weise, wie die einzelnen Dichtungen in germanischer Zeit vorgetragen wurden, sind, wie sich an den bisherigen Zusammenstellungen zeigt, nur ganz allgemein. Der Text wurde entweder nur gesprochen oder die Worte wurden melodisch vorgetragen und vielleicht auch noch von Musik begleitet. Wie sich diese verschiedenen akustischen Darstellungsarten auf die einzelnen Dichtgattungen verteilen, ist nicht für alle Fälle sicherzustellen. Gewiß ist, daß beim Leich Gesang und Musik mitwirkten, daß der Sang gesungen wurde. Der Vortrag des Scop war jedenfalls von der Harfe begleitet, beim Gesang des Gesellschaftsliedes konnte ebenfalls die Harfe geschlagen werden, beim Tanz wurde gesungen und wohl auch musiziert. Soviel ergibt sich im allgemeinen über die Verwendung der menschlichen Stimme und der Instrumente aus der Natur der betreffenden Dichtungen.

[1]) Vollständige Sammlung der ahd. und mhd. Gauklernamen und Erklärung derselben bei Schönbach, Wiener SB. 142 (1900), 67—87; Piper, Spielmannsdichtung 1, 6 ff.; s. auch Zappert a. a. O. und Heyne a. a. O. S. 112 ff.

[2]) Reich, Der römische Mimus, passim.

[3]) Kelle 1, 69 f. 326—328. G. Gröber, Zur Volkskunde aus Conzilbeschlüssen und Capitularien, Leipzig 1893; Voretzsch, Einführung² S. 73—76.

Verschiedenartig aber war auch die Behandlung der Stimme an sich allein, je nach dem vorgetragenen Stück. In der Hauptsache sind zwei Arten prinzipiell zu trennen, der Gesangsvortrag und der Sprechvortrag, je nach dem Verhalten der Melodie (des musikalischen Moments).

1. Der Gesangsvortrag hat ein stark musikalisches Moment, im Wechsel der Töne liegt eine ausgeprägte Melodie. So beim gesungenen Gesellschaftslied, beim Leich, beim Tanzlied.

2a. Beim poetischen, gehobenen Sprechvortrag wirkt die Melodie ebenfalls mit, aber sie ist nicht mehr abwechslungsreich, sondern monoton, nicht mehr musikalisch, sondern rezitativisch. Die Tonbewegungen sind geringer, sie können ganz gering sein, ja die Wirkung kann geradezu durch die Monotonie erzielt werden. Das ist der Fall beim Scoplied, also bei der Ballade und dem Lehrgedicht, bei der Totenklage und beim Zauberspruch.[1]) Die christliche Liturgie hat oft solche gehobene Rezitation, besonders in der Messe.[2])

2b. Von den beiden poetischen Vortragsweisen unterschieden ist die gewöhnliche, nicht zum Vortrag bestimmte prosaische Rede, der gewöhnliche Sprechvortrag. Er hat nur die Sprechmelodie und außerdem nicht den gebundenen, geregelten Rhythmus der Dichtung, sondern nur den gewöhnlichen Sprechakzent. Unter den literarischen Gattungen hat diese Darstellungsweise die prosaische Erzählung, das Spell, nur daß hier wieder eine besondere innere Stimmung auch im Vortrag zum Ausdruck kommen kann. Denn schließlich ist die Art jeglicher sprachlicher Äußerung abhängig von der Stimmung des Innern.

Die Bezeichnung sowohl für den Singvortrag als für den rezitativischen Sprechvortrag ist 'singen'. Got. *siggwan* bedeutet ᾄδειν singen und auch ἀναγιγνώσκειν rezitativisch die heiligen Bücher vorlesen (s. oben S. 34): *siggwandans in hairtam izwaraim fraujin* ᾄδοντες ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν τῷ κυρίῳ Eph. 5, 19. Kol. 3, 16, dagegen *siggwan bôkôs* ἀναγνῶναι Luc. 4, 16 (vgl. *saggws bôkô* I. Tim. 4, 13), *siggwada Moses* ἀναγιγνώσκεται Μωσῆς II. Kor. 3, 15; *ussiggwan* ist immer = ἀναγιγνώσκειν. Ebenso ist an. *syngua*, ags. as. ahd. *singan* vom Gesang und auch vom liturgischen Vortrag gebraucht, z. B. ahd. *tho ward thar irfullit, thaz forasago singit* Otfr. 1, 19, 19, *thie buah fon imo singent* ebda 1, 8, 26; *scal man ... thiz gibet singan* Weißenburg. Katechism., MSD. Nr. 56, 18; *Hiêr singet der propheta passionem domini* Notker, Ps. 21, 1.

Die Formel für den epischen Vortrag in den westgermanischen Literaturen ist singen und sagen.[3]) Sie bedeutet, ein erzählendes Gedicht in der

[1]) Vortrag der Rechtsquellen: Siebs, Z. f. d. Phil. 29, 408 ff.

[2]) Feierliche Prosa im Lateinischen und in den deutschen Rechtsquellen: Norden, Antike Kunstprosa S. 160 ff.; rezitativisch gesprochener Vortrag griechischer Predigten ebda S. 859.

[3]) Lachmann, Über Singen und Sagen, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1833, 105 ff. u. Kl. Schr. S. 461—479; W. Grimm, Heldensage[3] S. 422 f.; Müllenhoff, Zur Runenlehre S. 32; Jul. Schwietering, Singen und Sagen, Göttinger Dissertation 1908;

epischen Vortragsweise darbieten, 'singend erzählen'. Singen betrifft also die Art des Vortrags, sagen ist Mitteilung des Inhalts, vgl. *be sonȝe secȝan* Wídsíð 100. Den Sinn veranschaulicht die Otfridstelle 5, 23, 19—22 *nist man nihein in worolti, ther al io thaz irsageti . . . in sinemo sange odo ouh in hiuuilonne* (Wehklagen), Niemand könnte das alles in seinem Gesange oder auch in Wehklagen erzählen. Die lateinischen Versus de poeta des Heliand 24 f. enthalten dasselbe Verhältnis von singen und sagen: *o quid agis vates, cur cantus tempora perdis? incipe divinas recitare ex ordine leges!* Weshalb, o Sänger, versäumst du die Zeit zum Gesang? Fange doch an, die heilige Schrift der Ordnung nach zu erzählen! Im Heliand 33 ist die zweigliedrige Formel zu einer dreigliedrigen erweitert: *settian*[1] *endi singan endi seggian forð.* In der spärlichen ahd. Epik kommt sie nicht vor, wohl aber sehr häufig von der frühmittelhochdeutschen Zeit an.[2]

Der Gesang der Germanen war kunstlos, für die Ohren der Römer ein Greuel.[3] Schreckenerregend sollte ja das Kriegslied sein (*cantu truci* Tac. Hist. II, 22, auch Annal. IV, 47), doch auch mit dem fröhlichen Lagergesang waren wilde Töne verbunden (*laeto cantu aut truci sonore* Annal. I, 65). Aber „unharmonisch" war auch die Leichenklage (Jordanes, Gotengeschichte Kap. XLI), das Gesellschaftslied war dem Schreien der Vögel vergleichbar (Julianus Apostata, Venantius Fortunatus, s. oben S. 21. 15), und selbst noch der kirchliche Gesang der fränkischen Geistlichen klang dem feiner Gebildeten barbarisch mit seinen Gurgeltönen (*Collisibiles vel secabiles voces in cantu non poterunt perfecte exprimere Franci naturali voce barbarica frangentes in gutture voces potius quam exprimentes* Einhards Annalen, Pertz, Script. I, 171).[4]

Also nicht nur der Massengesang, sondern auch der einzelne Liedvortrag klang rauh und unharmonisch. Das würde somit auch von dem Vortrag des epischen Sängers zu gelten haben. Aber irgend etwas anderes ist doch in dem letztangeführten Urteil über das Singen der Deutschen nicht gegeben, als was sich von selbst versteht, nämlich daß sie die Kunst des römischen Kirchengesanges nicht erreichten.

§ 20. Der Stil.

Die verschiedenartigen Erscheinungen der dichterischen Sprache können nur an der zusammenfassenden Beobachtung eines zugrunde gelegten Dichtwerkes erörtert werden. Dieses soll beim Hildebrandslied ge-

---

Gust. Thurau, Singen und Sagen, Berlin 1912; Heusler, Z. f. d. A. 49, Anz. 31, 114 f.; Kögel, LG. 1, 143; Piper, Spielmannsdichtung 1, 57 bis 62. — Die Formel *singen und sagen* im Ags.: Otto Hoffmann, Reimformeln im Westgermanischen, Diss. Freiburg 1885, S. 71; R. M. Meyer, Die altgermanische Poesie nach ihren formelhaften Elementen S. 275; Grein 2, 453.

[1]) *That scoldun sea fiori thuo fingron scrîban, settian endi singan endi seggian forð . . . that sea . . . gisâhun*: zu 'setzen' in dieser Verbindung vgl. *redea sezzan*, oben S. 49.

[2]) Siehe Schwietering S. 10 ff.

[3]) Siehe oben S. 18 f. und das gotische Epigramm, Streitberg, Gotisches Elementarbuch 3. u. 4. Aufl., Heidelberg 1910, S. 37.

[4]) Kelle, Chori saecularium S. 5.

schehen. Hier ist das maßgebende Merkmal zu behandeln und dessen Entstehung zu ergründen. Es ist die Variation bezw. der Parallelismus, die Wiederholung bezw. der Gleichlauf sinnähnlicher Satzteile, einzelner Wörter oder ganzer Sätze, z. B. *her uuas hêrôro man, ferahes frôtôro* er war der durch Alter ehrwürdigere Mann, der lebenserfahrenere Hildebrandsl. 7 f.; *nû scal mih suâsat chind suertu hauwan, bretôn mit sînu billiu* nun soll mich mein eigenes Kind mit dem Schwerte hauen, schlagen mit seinem Schwerte ebda 53 f.; — *denne der man in pardîsu pû kiuuinnit, hûs in himile* wenn der Mensch im Paradies Wohnung erringt, Haus im Himmel Muspilli 16 f.; *enti hella fuir harto uuîse, pehhes pîna* und der Hölle Feuer eifrig vermeidet, des Peches Pein ebda 21 f.; *Jêsu Krist, godes êgan barn, uualdandes sunu* Jesus Christ, Gottes eigenes Kind, des Waltenden Sohn Heliand 326 f.; *uuas im hold an is hugi hêlag drohtin, mildi an is môde* war ihm hold in seinem Sinn der heilige Herr, mild in seinem Gemüt ebda 1292 f.

Wiederholung gleicher Worte nun aber ist die Grundlage des Stils in vielen Nationalliteraturen,[1]) z. B.

Was ist Weißes zu gewahren
Auf den Bergen, in den Talen?
Sind es weißer Gänse Scharen
Oder ist dort Schnee gefallen?

Wärens weißer Gänse Scharen,
Wären längst schon fortgeflogen,
Wär es Schnee, die warme Sonne
Hätt' ihn längst schon aufgesogen.

Oder: Ist ein Lager, auf dem Lager
Ruht ein Jüngling hingestreckt
Und das Haupt des schönen Jünglings
Ist mit Wunden ganz bedeckt.

Slavisch, Z. f. Völkerpsychologie 19 (1889), 132 f.

I winnae cum doun, ze fals Gordòn,
I winnae cum down to thee;
I winnae forsake my ain dear lord,
That is sae far frae me.

Give owre zour house, ze lady fair,
Give owre zour house to me,
Or I sall brenn yoursel therein,
Bot and zour babies three.

I winnae give owre, ze false Gordòn,
To nae sik traitor as zee;
And if ze brenn my ain dear babes,
My lord sall make ze drie.

Altenglisch, Percy's Reliques of ancient english poetry, hrsg. von Arnold Schröer, 1. Hälfte, Heilbronn 1889, S. 91.

Es wolt ein mägdlein tanzen gen,
Sucht rosen auf der heide.
Was fand sie da am wege sten?
Eine Hasel, die war grüne.

„Nun grüß dich gott, frau Haselin!
Von was bist du so grüne?"
„Nun grüß dich gott, feins mägdelein:
Von was bist du so schöne?"

„Von was daß ich so schöne bin,
Das kan ich dir wol sagen:
Ich iß weiß brot, trink külen wein,
Davon bin ich so schöne." usw.

Uhland, Volkslieder Nr. 25.

[1]) Parallelismus als 'Urform der Poesie': E. Norden, Die antike Kunstprosa, 2 Bde, Leipzig 1898, S. 813 ff.

Im Kinderlied: Heilē heilē Segē,
Drei Tag Regē,
Drei Tag Schnee,
'S tut meim liebē Kindle nimme weh.[1])

Auf der Wiederholung beruht auch der Stil der Merseburger Zaubersprüche: *Eiris sâzun idisi, sâzun hera duoder, Suma hapt heptidun, Suma heri lezidun, Suma clûbôdun ... Insprinc .. invar; Thû biguolen Sinthgunt, Sunna era suister, Thû biguolen Friia, Volla era suister, Thû biguolen Uuodan . . . .*; auch im ags. Erdsegen (s. oben S. 48): *Erce, Erce, Erce, eorþan modor*, Grein-Wülcker 1, 314, 48; *find þæt feoh [and] fere þæt feoh and hafa þæt feoh [and] heald þæt feoh and fere ham þæt feoh* ebda 325, 7—9.

Der Inhalt des ersten Merseburger Spruches hat denselben Aufbau wie das Kinderlied:

Rite rite Rössli,
Z' Bade stoht es Schlössli,
Z' Bade stoht es Summerhus,
'S luege drei Mareie drus:
Die eint spinnt Side,
Die ander schabt Chride,
Die dritti schneidt Haberstrau,
Bhüet mer Gott mis Chindli au!

H. Herzog, Alemannisches Kinderbuch, Lahr 1885, S. 11 f.

v. 2—4 enthält die Situation (wie im ersten Mersebg. Spruch v. 1), v. 5—7 die Aufzählung der drei Personen (Mersebg. Spruch v. 2. 3), dann folgt der Abschluß, v. 8, wie die Segensformel im Merseburger Spruch v. 4.

Der Stil der Merseburger Zaubersprüche ist in der einfachen Art der Wiederholung ein Beispiel für die altertümliche Liedsprache. Zugleich haben sie noch den strengeren rhythmischen Versbau (s. unten S. 75), so daß sie in ihrer ganzen Formgebung den Charakter germanischer Urpoesie tragen.[2])

Für die Variationen gab es stehende Formeln, die immer wiederholt werden konnten, sobald der betreffende Gedanke im Verlauf des Stoffes vorkam. So waren diese Wiederholungen zugleich rein technische Mittel zur Unterstützung des Gedächtnisses der Dichter und der Vortragenden. Dadurch bekam der Stil seinen formelhaften Charakter. — Indem nun ein und derselbe Begriff mehrmals ausgedrückt wird, ist das Tempo der Darstellung langsam und gedehnt, die Erzählung bewegt sich in feierlichem Schritt vorwärts, in würdigem Zeremoniell, nicht dramatisch; die momentane Wirkung wird durch die Wiederholung abgeschwächt. Dazu trägt auch noch ein anderes Stilmittel bei: der breite Raum, den die Reden einnehmen. Die Erzählung der Handlung ist kurz, die Reden sind lang. So liegt eigentlich in den Reden oft selbst die Handlung.

[1]) Aus den zahllosen Beispielen sei nur noch verwiesen auf Uhland, Volkslieder Nr. 29. 74. 76. 112. 113 u. ö.; Bartsch, Altfranzösische Romanzen und Pastourellen, Leipzig 1870, S. 3 ff.; ein besonders deutliches Beispiel ist die schottische Ballade Edward, Edward (Herders Stimmen der Völker, 3. Buch Nr. 16; Schröer, Percy's Reliques S. 58 f.); im Arbeitslied: Bücher, Arbeit und Rhythmus[4] S. 62. 68. 135. 177. 213. 223. 265. 300. 329. Erwähnt nur sei endlich der Parallelismus der hebräischen Dichtung.

[2]) Auch im Griechischen gab es einen volkstümlichen Vierhebungsvers, in welchem Kinderreime abgefaßt waren (Usener, Altgriech. Versbau S. 63 ff.; Albrecht Dieterich, Sommertag S. 26).

§ 21. Metrik.

Ed. Sievers, Altgermanische Metrik (s. oben § 20), Pauls Grundr. 2², 1, 1—38; Herm. Paul, Deutsche Metrik, ebda S. 39—140; Karl Luick, Englische Metrik, ebda S. 141—240 (bes. S. 149 ff.); s. auch 2², 1, 997 (die drei genannten Arbeiten geben auch die entsprechende Literatur); Ed. Sievers, Altgermanische Metrik, Halle 1893; Friedr. Kauffmann, Deutsche Metrik, 3. Aufl., Marburg 1912; Franz Saran, Deutsche Verslehre, s. oben § 20; derselbe, Der Rhythmus des französischen Verses, Halle 1904; derselbe, Rhythmik, in: Die Jenaer Liederhandschrift, hrsg. von Holz-Saran-Bernoulli, Bd. II, 91—151; derselbe, Metrik, Ergebnisse und Fortschritte der germanist. Wissenschaft im letzten Vierteljahrhundert, Leipz. 1902, S. 158—187; Wackernagel, LG. 1², 57—60; Kögel, LG. 2, Register S. 642 f. und besonders 1, 242—254. 288m—316. 327—332; Ergänzungsheft zu Bd. 1, 28—70; Bd. 2, 22—27. 34—78. 140—152.

Das rhythmische Gefühl, d. h. das Gefühl regelmäßig sich wiederholender Bewegung, liegt in der organischen Beschaffenheit des menschlichen Körpers. Gewisse Bewegungsfunktionen desselben vollziehen sich physisch in regelmäßiger Abwechslung wie die Schläge des Herzens, das Aus- und Einatmen, das Vorwärtsschreiten der Beine beim Gehen u. a.

In der Sprache geht die Bewegung an den Wörtern vor sich und wird markiert durch den Wechsel von stärkerer und schwächerer Betonung (Tonstärke, Akzentuierung) der Silben (Hebung und Senkung) und zugleich durch den Wechsel zwischen musikalisch höherer oder tieferer Stimmlage der Silben (Tonhöhe, Melodie). In der gewöhnlichen Rede ist dieser Wechsel ungleichmäßig, völlig unbestimmt, denn die Worte werden nach dem momentanen Einfall des Redenden gesetzt und unter der Augenblicksstimmung betont. In der poetischen Sprache dagegen herrscht eine gewisse Regelmäßigkeit in dem Wechsel stärker und schwächer akzentuierter, höher und tiefer liegender Silben. Diese Regelmäßigkeit im Betonungswechsel ist, was wir Rhythmus nennen.

Die Hebung und die darauffolgende Senkung bezw. die darauffolgenden Senkungen bilden den Takt oder Fuß, Versfuß. Je nachdem in den Füßen eines Verses die Senkungen gleich oder ungleich sind, ergibt sich ein strengerer oder ein freierer Rhythmus.

Der strengere Rhythmus, in welchem Hebungen und Senkungen in möglichster Regelmäßigkeit wechseln (alternierender Rhythmus), die Takte also möglichst gleich sind, muß statthaben, wo die gesungenen oder gesprochenen Worte Begleitung zu körperlichen rhythmischen Bewegungen sind, wo also der Sprachrhythmus abhängt vom körperlichen Rhythmus. Das ist der Fall beim Tanzlied, wonach er orchestischer Rhythmus genannt wird, beim Marschlied, beim Arbeitslied, und dann wohl überhaupt beim Chorlied und in der durch musikalischen Rhythmus bestimmten Lyrik.

Wenn der Rhythmus nicht an mechanisch fungierende, regelmäßige Körperbewegungen gebunden ist, so wird er sich freier entfalten können. Der freiere Rhythmus, wo den Takten größere Mannigfaltigkeit gewährt ist, findet sich daher in Poesiegattungen, die von körperlichen Bewegungen losgelöst sind, wo der dichterische Text nicht bloß Begleitung, sondern Selbstzweck ist, also in der erzählenden Poesie. Insofern kann man ihn den epischen Rhythmus nennen.

Der strengere Rhythmus scheint der ursprüngliche gewesen[1]) zu sein, denn er ist einfacher und entspricht dem angeborenen rhythmischen Gefühl.

Der germanische Vers hat vier Hebungen. Der orchestische, regelmäßige Vers von vier Hebungen war also wohl der germanische Urvers. Er ist erhalten in den Merseburger Zaubersprüchen, z. B. *Eîris sâzun îdisi*, und im heutigen Kinderlied, z. B. *Z'Bâde stôht es Sümmerhüs.* Der epische Vers ist erst aus einer freieren Behandlung dieses Urverses entstanden. Doch kommen auch in den epischen Dichtungen viele alternierende, d. h. mit regelmäßiger Abwechslung von Hebung und Senkung gebildete Verse vor. Beispiel für strengeren Rhythmus des epischen Verses: Hildebrandsl. 20 *her furlâet in lânte lûttila sitten*, für freieren Rhythmus: Heliand 5974 *uuîhida sie mid is uuôrdun, giuuêt imo ûp thanan.*

Das Kunstprinzip der germanischen Metrik beruht auf der Alliteration, dem Stabreim. Alliteration oder Stabreim ist gleicher Anlaut (Anfangslaut) benachbarter Wörter. In der Stabreimdichtung müssen diese Wörter die stärkstbetonten des Verses sein. Die alliterierenden Anlaute nennt man Stäbe. Der Vers der Stabreimdichtung ist ein Langvers (Langzeile), der aus zwei Halbversen (Halbzeilen) besteht. Der Halbvers entspricht dem germanischen Urvers, der Langvers also zwei germanischen Urversen. Die Langzeile hat normalerweise drei Stäbe und zwar zwei in der ersten Halbzeile und einen, den Hauptstab, in der zweiten Halbzeile (zuweilen steht in der ersten Halbzeile nur ein Stab). Die Stäbe in der Langzeile sind also auf die beiden Halbzeilen verteilt in dem Verhältnis von 2 : 1 (zuweilen von 1 : 1).

Für die stabreimenden Laute gilt die Regel, daß jeweils die ersten Konsonenten des Wortes gleichlauten, außer den Konsonantverbindungen *st sp sk,* die nur wieder mit *st sp sk* alliterieren, und daß die Vokale untereinander gebunden werden. Beispiele: *her furlâet in lânte | lûttila sitten* Hildebrandsl. 20; ***scârpên scûrim,* | *dat in dêm sciltim stônt*** 64; *der sî doh nû **ârgôsto** | **ôstarliuto*** 58.

Jeder epische Halbvers hat zwei stärker betonte Glieder: die (Haupt-) Hebungen und mindestens zwei schwächer betonte, Senkungen. Die Zahl der Senkungen kann von einer bis zu fünfen gehen (solches Schwanken findet besonders im Heliand statt).

Je nach der Stellung der Hebungen ergeben sich fünf Betonungsarten oder Versformen, die fünf Typen:

A $\acute{} \times | \acute{} \times$, B $\times \acute{} | \times \acute{}$, C $\times \acute{} | \acute{} \times$, D $\acute{} | \acute{} \grave{\times} \times$ ($\acute{} | \acute{} \times \grave{\times}$),

E $\acute{} \grave{\times} \times | \acute{}$ ($\acute{} \times \grave{\times} | \acute{}$).

[1]) Sievers, Altgermanische Metrik S. 172 ff.; Heusler, Über germanischen Versbau, Berlin 1894, S. 122 ff.; Luick, Pauls Grundr. 2², 1, 149 ff.; Saran, Deutsche Verslehre, Register S. 354 (Urmetrum, Urrhythmus). — R. Hildebrand, Ein Kinderlied mit tiefem Hintergrunde. Metrisches aus dem Kinderliede, Gesammelte Aufsätze und Vorträge, Leipzig 1890, S. 174—205 und Beiträge zum deutschen Unterricht, Leipzig 1897, S. 33—59; E. Stolte, Metrische Studien über das deutsche Volkslied, Progr., Crefeld 1883; K. E. Reinle, Zur Metrik d. schweizer. Volks- und Kinderreime, Diss. Basel 1894; Oskar Brenner, Zum Versbau der Schnaderhüpfel, Festschr. z. 50jähr. Doktorjubelfeier Karl Weinholds, Straßb. 1896, S. 1—12; F. M. Böhme, Deutsch. Kinderlied u. Kinderspiel, Leipz. 1897; E. K. Blümml, Das Kärntner Schnaderhüpfel,

Die Stäbe fallen also z. B. in A, wenn dieser Typus den ersten Halbvers einer Langzeile bildet, auf die beiden Hebungen $\angle \times \angle \times$; wenn A den zweiten Halbvers einer Langzeile bildet, so trägt die erste Hebung den Stab, nach der Regel, daß der zweite Halbvers nur einen Stab, und zwar auf der ersten Hebung, enthält.

Die Grundbedingung für das rhythmische Prinzip der Anfangsbetonung, also der Stabreimdichtung, ist das germanische Betonungsgesetz,[1]) nach welchem die erste Silbe des Wortes (außer in Wörtern mit Präfixen) den Hauptton trägt. Da die Langzeile vier Hebungen hat, so ist es auffallend, daß sie nicht auch vier Stäbe zählt, sondern nur drei, daß also die vierte Hebung keinen Stab trägt. Der Grund kann kein metrischer sein, denn diese Disharmonie widerspricht ja dem rhythmischen Sinn. Die Dreizahl ist tief eingewurzelt im Vorstellungsleben der Germanen: Cäsar und Tacitus und noch später die sächsische Abschwörungsformel (s. unten) nennen als Grundlage des Göttersystems eine Trilogie; in drei Kult- und Volksverbände zerfallen die Westgermanen, deren Namen alliterieren, Ingwäonen, Istwäonen, Erminonen (s. oben S. 9); aus drei Runenstäben wird die Zukunft erschlossen (Tacitus Germ. Kap. 10). Die Drei war also eine in der Religion und im Kultus vornehme Zahl, und damit wird auch die Dreiheit der Alliterationsstäbe zusammenhängen. So wie drei Runenstäbe beim Orakel aufzulesen waren, um die Zukunft zu finden, so mußten auch die drei Stäbe beim Zauberspruch gefunden werden. In religiösen, zum Kultus gehörigen Gesängen, in Zauberliedern, in Götterliedern, überhaupt im erhabenen Vortrag wird die Dreizahl der Stäbe dem Volksempfinden am ehesten entsprochen haben. Aber es mag doch auch ein nüchtern praktischer Grund mitgewirkt haben: vier passende Wörter mit gleichem Anlaut waren schwerer zu finden als drei.

Die Grundform des germanischen Stils, die Variation, hängt also aufs engste zusammen mit dem Grundgesetz der Versbildung, das ist der Stabreim oder die Alliteration. Denn so wie gewisse Wörter im Satze stilistisch variiert werden (Variation) und dadurch geistig assoziiert sind, so werden auch gewisse Wörter im Verse durch den Stabreim formal, akustisch zusammengebunden. Die gedankentragenden Worte sind zugleich auch die Rhythmusträger, Stil und Versbau stehen in enger Verbindung, die Wortwahl der germanischen Dichtung ist stark durch die Verskunst bedingt.

Aufzählung der vorliterarischen Gattungen.

Episches Lied (Götterlied, Heldenlied, historisches Lied, Preislied) § 7.
Schlachtgesang S. 18 f. 26 f.
Gesellenlied (Winileod) § 8.
Tanzlied (Chorlied, Umzugslied, Einzugslied) § 10.
Brautlied (Hochzeitslied) S. 27. 31. 35.
Klagelied (Totenklage) § 12.
Zauberlied § 13.
Lehrgedicht § 14.
Sprichwort § 14.
Rätsel § 15.
Streitlied (Spottlied) § 16. S. 27.
Erzählung (Spell) § 17.

Beitr. 31, 1—42; Curt Rotter, Der Schnaderhüpfl-Rhythmus, Palaestra 90, Berlin 1912.

[1]) W. Scherer, Zur Geschichte der deutschen Sprache, 2. Aufl., Berlin 1878, S. 9; vgl. auch Müllenhoff, Älteste Spuren der deutschen Allitteration, Z. f. d. A. 7, 527 f.

II. Die Literatur von der Mitte des achten bis zur Mitte des elften Jahrhunderts.

A. Einleitung.

Allgemeine Voraussetzungen.

§ 22. **Die geistigen Grundbedingungen.**

Mit der Gründung des fränkischen Reiches durch Chlodowech (481 bis 511) war die Periode der Völkerwanderung für die deutschen Stämme abgeschlossen. Seine Nachfolger breiteten dann ihren Einfluß auch über die Stammesreiche der Thüringer, Alemannen und Bayern aus. Mit dem Merowingerreich waren die Grundlagen für den mittelalterlich christlichen Feudalstaat vorbereitet: es sind die beiden großen Wandlungen, in der Verfassung der Übergang vom Volksstaat zum Lehensstaat, auf dem religiösen Gebiet die Überwindung des Heidentums durch das Christentum. Dieses aber war die größte Umwälzung, die das deutsche Volk in seiner uns zu überschauenden historischen Entwicklung durchgemacht hat. Mit der neuen Religion zog ein neuer Geist ein, die höchsten idealen Güter, Glaube und Sitte, wurden preisgegeben, was bisher göttlich verehrt wurde, war abscheulicher Trug, Schutz gewährte nicht mehr der siegverleihende Kriegsgott Wuotan, sondern Christus, der von seinen Feinden verhöhnte Friedensfürst. Das Volksgemüt wurde umgestimmt. Den Wert des Lebens fand der Germane in der Tapferkeit, dem Heldentum, für die Kirche aber war Ruhmesfreude das Urlaster des Hochmuts. Vom Hochmut zur Demut sollte der germanische Geist umgebeugt werden.

Die Vereinigung der romanisch-christlichen Weltanschauung mit der germanischen Eigenart ist die Aufgabe für das geistige Leben des deutschen Volkes seit der Einführung des Christentums auf Jahrhunderte hinaus.

Neben der großen religiösen und staatlichen Umformung ging noch eine andere, weniger in das Leben einschneidende, eine sprachliche: die althochdeutsche Lautverschiebung. Durch diesen Prozeß wurden die Stämme äußerlich stärker geschieden, stärker individualisiert. Es entstand die Trennung des deutschen Sprachgebiets in Nord und Süd, in Niederdeutsch und Hochdeutsch, deren Trennungsgrenze — eine Linie, deren Grenzpunkte etwa sind: Aachen, Düsseldorf, Kassel, Magdeburg, Lübben an der Spree, Birnbaum — bis heute nahezu fest geblieben ist. Die Mundarten der einzelnen Stämme werden durch gewisse Sonderheiten stärker markiert. Das Hochdeutsche zerfällt nun, für die ahd. Zeit, in das Oberdeutsche, das das Alemannische (Schwäbische), Bayerisch-Österreichische und das Ostfränkische umfaßt, und in das Mitteldeutsche, das sich teilt in das Rheinfränkische, Mittelfränkische und Thüringische (die östlichen mitteldeutschen Gebiete, Obersachsen oder Meißen und Schlesien, treten erst

in mittelhochdeutscher Zeit in die Literatur ein). Das Niederdeutsche besteht aus zwei Sprachgebieten, dem eigentlich Niederdeutschen oder Altsächsischen (dem heutigen Plattdeutschen), und dem Niederfränkischen, das ist das heutige Holländische und Flämische.

Die ahd. Literatur ist fast in ihrem ganzen Umfang von Geistlichen verfaßt, und im Wesentlichen religiösen Inhalts. Die einzigen nationalen Überreste sind das Hildebrandslied und die Zaubersprüche. Von der Existenz einer volkstümlichen Dichtung in dieser Zeit wissen wir sonst nur aus den kirchlichen Verboten, wir kennen sie nur aus den oben genannten Zeugnissen; ihre Wandlung, ihren Kampf mit der geistlichen Literatur können wir historisch nicht verfolgen.

Die Grundbedingungen also für die uns erhaltene althochdeutsche Literatur liegen in der Religion, in den kirchlichen Verhältnissen. Als durch Bonifatius, den Apostel der Deutschen, die Christianisierung kräftig einsetzte und die Kirche in Deutschland erst organisiert wurde, als auch in den Klöstern sich ein wissenschaftliches Leben zu regen begann, da entstanden die ersten Denkmäler einer geschriebenen deutschen Literatur: um die Mitte des achten Jahrhunderts wurde mit den Glossensammlungen die elementare Grundlage gegeben für die Pflege einer deutschen, gelehrt-geistlichen Wissenschaft.

Die Anfänge des Christentums in Deutschland sind dürftig, sie waren nicht planmäßig eingerichtet. Irische Mönche waren die ersten Glaubensboten. Auf ihrer abgelegenen Insel hatte sich die christliche Lehre seit dem sechsten Jahrhundert ungestört entfaltet, in ihren Klöstern[1]) fand die Wissenschaft eine sichere Zuflucht, und frommer Glaubensmut trieb die Gottbeseelten, den in der Finsternis Irrenden das Heil zu verkünden. Sie gründeten die ersten Stätten der neuen Lehre in Deutschland. Columban und sein Schüler Gallus zogen an den Bodensee, Gallus erbaute in dem wilden Tal der Steinach seine Zelle (613) und die unscheinbare Holzkirche, aus der später das ruhmreiche Kloster St. Gallen erwuchs. Schon hundert Jahre vorher, um 510, hatte Fridolin das Kloster Säckingen gegründet, der Apostel des benachbarten Breisgaus war Trudpert, ein Jahrhundert nach dem heil. Gallus stiftete Pirmin das Kloster Reichenau im Bodensee (724). In Ostfranken erhielt das Christentum den ersten Stützpunkt durch Kilian in Würzburg. In Bayern wirkten westfränkische Männer: von St. Emmeram aus Poitiers stammt das gleichnamige Kloster in Regensburg (um 750), Rudpert predigte in Salzburg (um 696), Corbinian in Freising (um 717). So wurden Alemannien und Bayern im Laufe des siebenten und achten Jahrhunderts für das Christentum gewonnen.

Energischer und mit bestimmten kirchenpolitischen Zielen wurde die Bekehrung der mittleren Stämme, der Hessen und Thüringer, in Angriff

[1]) Albert Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, 1. Teil, 3. 4. Aufl., Leipzig 1904, S. 240—319. 320—389; 2. Teil, 3. 4. Aufl., Leipzig 1912, bes. S. 350—483. 577—622.

genommen. Sie ging von dem den Deutschen stammverwandten Volke der Angelsachsen aus. Winfrid aus Wessex unternahm das Bekehrungswerk nicht wie die irischen Mönche auf eigene Hand und ohne kirchliche Bestätigung, sondern er erhielt den Auftrag vom Papst, von Gregor II (719), wurde von diesem zum Bischof geweiht mit dem Namen Bonifatius[1]) (722) und unterstellte die neubekehrten Länder dem römischen Stuhl. So bereitete er die päpstliche Herrschaft in Deutschland vor. Römische Kirchenordnung und die Klosterregel des heiligen Benedikt wurden eingeführt. Er organisierte die Kirche in Bayern und in Mitteldeutschland östlich des Rheins durch Befestigung alter und Gründung neuer Bistümer (Salzburg, Regensburg, Freising, Passau; Würzburg, Erfurt); Mainz wurde zur Metropole erhoben und er selbst, Bonifatius, ihr Erzbischof (732), für die geistige Bildung des Klerus und des Volkes aber am bedeutungsvollsten wurde seine Gründung des Klosters Fulda (744). Auf einem Missionszug unter den Friesen krönte er sein Lebenswerk durch den Märtyrertod (754).

Die Sachsenbekehrung, die letzte der deutschen Stämme, war ein Werk der Politik Karls des Großen. Mit Gewalt wurden sie getauft nach den verlorenen Schlachten. Kirchliche Verwaltungsgebiete entstanden in den Gründungen der Bistümer Münster, Paderborn, Verden, Bremen, später, unter Ludwig dem Frommen, Osnabrück, Hildesheim, Halberstadt. Unter den Klöstern stand hier an erster Stelle Corvey an der Weser, 822 mit Mönchen des nordfranzösischen Klosters Corbie besiedelt.

Die Herrscher der aus der Völkerwanderung hervorgestiegenen Germanenreiche mußten sich mit der antiken Kultur auseinandersetzen, eine Existenzfähigkeit hatten ihre Staaten nur, wenn sie sich dieser anpaßten. Für Karl den Großen aber, der eine Universalmonarchie schuf, war das Verhältnis zum römischen Weltreich überhaupt der leitende Staatsgedanke. Seine Frankenherrschaft sollte eine Weltmacht sein, sie war gedacht als die unmittelbare Fortsetzung des römischen Kaisertums. So wie das Papsttum mit dem Wirken des Apostelfürsten Petrus seine Geschichte in Rom begründete zur Zeit der Machtfülle des römischen Reiches, dem entsprechend sollte das neue Frankenreich seine Wurzeln ebenfalls in dem Imperium Romanum haben, es sollte dessen historische Fortsetzung sein. Aber dieser große Plan mußte sich an der Wirklichkeit stoßen. Eine zweite Macht war ja schon neben dem sinkenden Cäsarentum entstanden, die die Ideen der Zukunft, des neuen Lebens in sich trug, das Papsttum. Der römische Papst war der durch die Geschichte gegebene Nachfolger der Imperatoren, nicht der fränkische Barbarenkönig.

Damit aber waren die Geschicke des Mittelalters bestimmt. Sie hingen ab von dem Verhältnis zwischen Papst und Kaiser, zwischen Kirche und Staat. Der Dualismus beherrscht wie das religiöse, so das politische Leben.

[1]) A. Werner, Bonifacius, der Apostel der Deutschen, Leipzig 1875; Hauck $1^{3.4}$, 448—594; Manitius 1, 142—152.

Wie Gut und Böse, Sein oder Nichtsein stehen sich gegenüber der Gottesstaat und der Weltstaat, das Reich des Herrn und das Reich des Teufels, der Gnade und der Sünde, des Geistes und des Fleisches, wie Ewigkeit und Zeit, Leben und Tod.

Der große Karl aber wollte die widerstreitenden Elemente vereinigen, und seiner gewaltigen Persönlichkeit gelang es auch, soweit die Zeit dazu geeignet war. Er hat dem Christentum die feste Grundlage für die Zukunft gegeben und hat zugleich durch Pflege der klassischen Poesie seinem Hofe einen besonderen Glanz verliehen. Gelehrte und Dichter hatte er zu vertrautem Verkehr in seiner Umgebung.[1]) Die bedeutsamen historischen Namen, die die Mitglieder dieses Kreises führten, sind bezeichnend für die Verehrung, die hier sowohl dem biblischen als dem klassischen Altertum gezollt wurde. Karl selbst als Haupt wurde David genannt, als Typus des christlichen Herrschers; Alcuin, Angilbert trugen die Poetennamen Horaz (Flaccus), Homer und der Geschichtschreiber Einhart hieß Beseleel, nach dem Erbauer der Stiftshütte. Über ein schönes Spiel aber ist diese Hofdichtung in Karls Akademie, die doch eigentlich nur der Verherrlichung des Kaisers diente, nicht hinausgegangen. Die heidnische Schönheit und Weltfreude widersprach zu sehr der christlichen Weltentsagung. Alle diese Poeten waren Geistliche und ihre Aufgabe war, wie die ihres Herrn, das neue Reich auf christlicher Grundlage aufzubauen. Ins Leben sollte die Antike nicht übertragen werden, aber sie sollte ein Mittel sein, um die gesunkene Bildung zu heben. Und darin besteht der karolingische Humanismus, die „Karolingische Renaissance", daß der lateinische Stil und bis zu einem gewissen Grade auch der klassische Geschmack wieder in die Kunst und Wissenschaft eingeführt werden. Gegenüber der barbarischen Literatur des Frankenreichs im siebenten und achten Jahrhundert war diese neue Geistesrichtung wirklich eine 'Renaissance'.[2])

Aber Karl war nicht ein bloß schöngeistiger Kunstmäcen, er setzte sich das höhere Ziel, den wissenschaftlichen Geist in seinem Reiche zu erwecken. Mit dem sichern Blick des geborenen Staatsmanns fand er den dazu geeigneten Mann. Es war Alcuin.[3]) So wie sein Landsmann Bonifatius der Reformator, der Apostel der Deutschen, so war dieser Angelsachse der Lehrer des Frankenreichs. Auf seiner Romreise im Jahre 781 traf ihn

[1]) Ebert 2, 3—11. 12 ff.; Wattenbach, Geschichtsquellen 1[7], 167—177; Hauck 2[3. 4], 120—199; Manitius 1, 243—256. 257 ff. — Scherer, Über den Ursprung der deutschen Literatur, Vorträge und Aufsätze S. 71—100.

[2]) Über den Begriff Renaissance vgl. Konr. Burdach, Sinn und Ursprung der Worte Renaissance und Reformation, Sitzungsber. d. kgl. preuß. Akademie d. Wissenschaften 1910 S. 594—646; derselbe, Über den Ursprung des Humanismus, Deutsche Rundschau 40. Jahrg. (1914), H. 5, 191—213; H. 6, 369—385; H. 7, 66—83.

[3]) Ebert 2, 12—36; Wattenbach 1[7], 186 bis 190; Hauck 2[3. 4], 123—145; Manitius 1, 273—288; M. F. Monnier, Alcuin et Charlemagne, 2. Éd., Paris 1863; Karl Werner, Alcuin und sein Jahrhundert, neue Ausg., Wien 1881; E. Dümmler, Alchvinstudien, Sitzungsberichte der kgl. Akademie zu Berlin 1891 S. 495—523; Schönbach, Über einige Evangelienkommentare des Mittelalters, Wiener SB. 146 (1903), 4. Abhandl. S. 43—78.

Karl in Parma und bestellte ihn zum Leiter des Unterrichtswesens. Zuerst an der Hofschule in der nächsten Umgebung des Kaisers (bis 790), wirkte er von 796 bis zu seinem Tode (804) in Tours, wo er die Musterbildungsanstalt für das Reich einrichtete. Er hat die Wissenschaft im Frankenreich, somit für das Mittelalter, begründet und in seinen Werken maßgebende Hilfsmittel dafür geschaffen. Für den Elementarunterricht in der Schule schrieb er die Lehrbücher der Grammatik, Rhetorik und Dialektik, für die höheren, die theologischen Studien seine Abhandlung über die Trinität (De Trinitate), das erste dogmatische System des Mittelalters, freilich ganz in Abhängigkeit von Augustin.

Karl der Große förderte nicht nur Kunst und Wissenschaft, er arbeitete für das gesamte Leben des Volkes. Er war ein Erzieher. Er organisierte das ganze Bildungswesen seines Reichs durch Regelung des Unterrichts für die Geistlichen und für die Laien. In seinen Reichsgesetzen (Capitularien) gab er die entsprechenden Verfügungen, besonders in dem Unterrichtsgesetz vom Jahre 789. Das Volk sollte die Grundlehren des christlichen Glaubens innehaben und die Geistlichen sollten die notwendigen Kenntnisse besitzen, diesen Glauben erfolgreich zu lehren. Auf dem elementaren Religionsunterricht befestigte sich das junge Christentum, von hier aus drang der neue Geist in die Tiefe des Volkes. „In jedem Kloster und Domstifte sollen Schulen sein, in welchen die Knaben die Psalmen, die Schriftzeichen, den Gesang, das Berechnen der kirchlichen Festtage und die Grammatik erlernen“ (Admonitio generalis a. 789, Boretius, Mon. Germ. Leg. I S. 60).

Damit ist der Elementarunterricht[1]) festgesetzt. Er besteht hauptsächlich im Schreiben und im Lateinischen. Die lateinische Sprache wurde nach den spätrömischen Grammatiken des Donatus und Priscianus gelernt. Großen Wert legte Karl auf den Gesangsunterricht. Von alters her waren die Stimmen der Germanen den Römern ein Gegenstand des Grausens oder des Spottes. Zur Hebung des Kirchengesangs ließ er im Jahre 790 durch Vermittlung des Papstes Hadrian zwei italienische Musikgelehrte, Petrus und Romanus, kommen, die dann in Metz und St. Gallen erfolgreich wirkten (s. unten, lat. Dichtg.). Das christliche Gesangbuch war der Psalter, daher die Kenntnis der Psalmen für die Schule ganz besonders geboten wurde.

Aber zur Erziehung des Volkes sowohl als der geistlichen Jugend bedurfte es auch geeigneter Lehrer. Daher wurde den Geistlichen ein bestimmtes Wissensgebiet vorgeschrieben. Zur Katechetik dienten besonders die Poenitentiarien, Sammlungen von Vorschriften über Beichte und Buße; für die Predigt die Homilien und Sermone Augustins, Gregors des Großen, Cassians, des Caesarius von Arles, Bedas. Für die Seelsorge war das grundlegende Buch Gregors des Großen Cura pastoralis, dazu kam Isidors Liber

[1]) F. A. Specht, Geschichte des Unterrichtswesens in Deutschland, Stuttgart 1885, S. 21; F. Tetzner, Geschichte der deutschen Bildung und Jugenderziehung von der Urzeit bis zur Errichtung von Stadtschulen, Gütersloh 1897.

de officiis ecclesiasticis. Natürlich war Kenntnis der heiligen Schrift Hauptbedingung. Die Stellen aus den Evangelien und Briefen, die für die Sonn- und Feiertage vorgeschrieben waren, enthielt das Lectionarium. Notwendig zur Liturgie waren noch ein Sacramentarium für die Meßfeier und ein Antiphonarium für die Meßgesänge.

Durch seine Volkserziehung wurde Karl der Große der Begründer der geistlichen deutschen Literatur. Vaterunser, Glaubensbekenntnis, Beichtformeln bilden die Anfänge der deutschen Prosa. Aber auch der von ihm neu erweckte wissenschaftliche Geist wirkte auf die deutsche Literatur. Jetzt entstanden die ersten gelehrten Denkmäler in deutscher Sprache, ein wissenschaftlicher Übersetzungsstil wurde ausgebildet. Karl schuf ein neues geistiges Leben nicht nur im Sinne der lateinischen Universalmonarchie, sondern auch für das deutsche Volkstum. Unmittelbar griff hier seine angestammte Art ein. Trotz seiner Idee vom römischen Kaisertum wußte er das nationale Wesen zu würdigen und versuchte er es zu fördern. Er ließ alte deutsche Lieder sammeln[1]) und wandte den fränkischen Rechtsbüchern seine Aufmerksamkeit zu; er machte den Anfang zu einer deutschen Grammatik, er gab den Winden und Monaten deutsche Namen.[2]) Das waren zugleich Anfänge zu einer deutschen Wissenschaft, klein zwar und unentwickelt, aber doch wohl mehr als Spielerei. Die Monate bilden einen Teil der Zeitrechnung des Computus, dieser aber gehörte wiederum zum Schulunterricht.[3])

Die Klöster[4]) waren die Bildungsstätten der Nation, die Pflege der Wissenschaft lag in den Händen der Mönche, ihnen verdanken wir auch die Aufzeichnung der wenigen erhaltenen volkstümlichen Literaturdenkmäler.

In Alemannien überragte alle andern an gelehrter Tätigkeit das Kloster St. Gallen.[5]) Mit ihm in Wettbewerb trat zeitweise das benachbarte Reichenau.[6]) Von hier aus wurde durch den heiligen Pirmin Murbach[7]) im Oberelsaß begründet (a. 727). Im fränkischen Unterelsaß hatte das Kloster Weißenburg den Ruhm, Otfrid, den Verfasser des ersten christlichen Epos in hochdeutscher Sprache, zu den Seinen zu zählen. Wie St. Gallen im alemannischen Gebiet, so war im fränkischen Fulda[8]) eine Zeitlang das geistige Zentrum. In Ost-

[1]) W. Grimm, D. Heldensage[2] S. 29 f. (Nr. 11); Müllenhoff, Z. f. d. A. 6, 435; Braune, Beitr. 21, 5—7.

[2]) Einhard, Vita Karoli Imperatoris Kap. 29; J. Grimm, Gesch. d. d. Sprache, Kap. 6 Feste und Monate, 3. Aufl. S. 51—80; Hattemer, Namen der Monate und Winde, Denkmahle des Mittelalters 1, 331—336; Autenrieth, Altdeutsche Monatsnamen, Neue Jahrbücher f. Philologie u. Pädagogik 96 (1867), 357—364; K. Weinhold, Die deutschen Monatsnamen, Halle 1869; Bilfinger, Untersuchungen über die Zeitrechnung der Germanen, Stuttgart 1899. 1901 (Progr.); derselbe, Z. f. d. Wortforschung 5, 263 ff. Der Monatsname Hornung: H. Hirt, Beitr. 22, 232 f.; Th. Siebs, Mitteilungen d. schlesischen Gesellsch. f. Volkskunde Heft 11 (1904); A. Walde, Z. f. d. A. 48, Anz. 30, 145 f. 235 f.; Helm, Religionsgesch. S. 105. — H. Wehrle, Die deutschen Namen der Himmelsrichtungen und Winde, Z. f. d. Wortforschung 7, 61—135. 221—240. 9, 163—170; Braune, Ahd. Lesebuch[7] (1911) Nr. I, 7 u. S. 171 f.

[3]) Specht, Unterrichtswesen S. 21.

[4]) Hauck 2[2], 604—667.

[5]) Wattenbach 1[7], 266—275.

[6]) Wattenbach 1[7], 275—287.

[7]) Herm. Bloch, Geistesleben im Elsaß zur Karolingerzeit, Separatabdruck aus der illustrierten elsässischen Rundschau Bd. III Heft 4 (1901), 24—31; Ad. Holtzmann, Germania 1, 472 f.

[8]) Wattenbach 1[7], 251 ff.

franken kommt für die deutsche literarische Topographie Würzburg in Betracht, in Mittelfranken Trier. Sehr rege war die Beschäftigung mit der deutschsprachlichen Literatur in Baiern. Hier ragen hervor die Klöster Wessobrunn, Freising, Tegernsee, St. Emmeram in Regensburg, Salzburg, Monsee in Oberösterreich.

Alles aber war auf die Person gestellt, auf den starken Willen dieses einzigen Mannes, denn diese Kultur war ja seine Schöpfung, war nicht ein lang erworbenes, allgemein gewordenes Gut des Ganzen, des Volkes.

Schon sein Nachfolger Ludwig, der Fromme zubenannt, besaß nicht die Größe des Geistes und die Freiheit der Gesinnung, um als mittelalterlich christlicher Regent zugleich die Hoheit klassischen Geistes würdigen zu können, und als dann seine Nachfolger das Erbe Karls teilten, da war die imperialistische Reichsidee nur noch ein leerer Wahn.

Jedoch die geistige Saat, die Karl und die Seinen ausgestreut, wurde auch durch die Ungunst der Zeiten nicht wieder ganz erstickt. Alcuins Schüler Hrabanus Maurus[1]) (geb. um 784, Lehrer der Klosterschule in Fulda, Abt von Fulda 822—842, Erzbischof von Mainz 847—856) ist der erste deutsche gelehrte Theologe, der „Lehrer Deutschlands". Seine umfassende schriftstellerische Tätigkeit, in der er freilich völlig bis zum wörtlichen Ausschreiben abhängig ist von Augustin und von andern kirchlichen Autoren, besteht hauptsächlich in der wissenschaftlichen Erklärung der biblischen und anderer geistlicher Schriften und ist der Schule und der Bildung des Klerus gewidmet.

Mit gleicher Gelehrsamkeit, aber weniger eingreifend als Lehrer, wirkte zu derselben Zeit Haimo, Bischof von Halberstadt (840—853). Aus der Schule Hrabans gingen hervor Walahfrid Strabo[2]), Abt von Reichenau (geb. um 810, gest. 849), feinsinnig als Gelehrter und als Lateindichter, der im Sinne seines Lehrers die Klosterschule zu Reichenau einrichtete; und Otfrid, Mönch von Weißenburg, der Hrabans wissenschaftliche Behandlung des Lebens Jesu auf die Dichtung übertrug (s. unten „Otfrid").

Ein hohes geistiges Leben herrschte am Ende des neunten Jahrhunderts in St. Gallen. Von dort aus ging ein ganz neuer Aufschwung der sangbaren

[1]) Wattenbach 1[7], 256—258 u. ff.; Ebert 2, 120—145; Manitius 1, 288—302; Hauck, Kirchengeschichte 2[3.4], s. Register unter Hraban u. bes. 611. 620—641; Kunstmann, Hrabanus Magnentius Maurus, eine histor. Monographie, Mainz 1841; Dümmler, Hrabanstudien, Berliner SB. 1898 S. 24 ff.; Dietrich Türnau, Rabanus Maurus, der praeceptor Germaniae, Erlanger Diss., München 1899 (dazu Dümmler, D. Lit.Zeitung 1900, 285 f.); J. B. Hablitzel, Hrabanus Maurus, ein Beitrag zur Geschichte der mittelalterlichen Exegese, Biblische Studien hrsg. von O. Bardenhewer, Bd. 11, H. 3, Freiburg i. B. 1906; Schönbach, Über einige Evangelienkommentare des Mittelalters, Wiener SB. 146 (1903), 4. Abhandl. S. 71—141.

[2]) Wattenbach 1[7], 277—280; Ebert 2, 145—166; Manitius 1, 302—314; Hauck 2[3.4], 654—658; Paul v. Winterfeld, Die Dichterschule St. Gallens und der Reichenau unter den Karolingern und Ottonen, Neue Jahrbücher f. d. klassische Altertum 5, 341 ff. u. Deutsche Dichter des lat. Mittelalters von Paul v. Winterfeld, hrsg. von H. Reich, S. 402—422.

geistlichen Dichtung. Notker Balbulus,[1]) der Stammler (geb. um 840), führte eine neue Gattung kirchlicher Lyrik ein, die Sequenzen (s. unten, lat. Dichtg.). Während die Hymnen, die herrschende Art des Kirchenlieds, aus Strophen von gleichem Bau und gleicher Melodie bestanden, haben die Sequenzen kunstvoll gegliederte verschiedenartige Strophen, wonach auch die Melodie wechselte. Diese neue Dicht- und Gesangsart war für die Entwicklung der Poesie und der Musik von größter Bedeutung. Sie gab Gelegenheit zu einer reichen Ausbildung poetischer und musikalischer Formen.

Durch Karl den Großen wieder erneuert ist der Betrieb der Wissenschaft stetig und folgerichtig fortgeschritten in den Bahnen, die ihr durch die Herrschaft der Theologie bestimmt waren. Weit hinaus aber über die Streitigkeiten, die um die Person Christi in der Trinität geführt wurden, um die Abendmahlslehre und um die Prädestination ging ein selbständiger Denker, Johannes Scottus Eriugena, ein irischer Gelehrter, besonderer Schützling Karls des Kahlen, der erste Philosoph des Mittelalters, ein Vorläufer der Scholastik, doch verschieden von ihr durch seine mystisch-pantheistische Weltanschauung. Aber er steht auf seiner Höhe vereinzelt da. Bis zur philosophischen Theologie, d. i. bis zur Scholastik, war Wissenschaft nur Schulwissen. Doch hier waren die Anforderungen gegenüber denen Alcuins bedeutend gestiegen. In den Klosterschulen wurde nun wirklich auch das römische System der sieben freien Künste in größerm Umfang gelehrt, die septem artes liberales, die sich teilten in das Trivium: 1. Grammatik, 2. Rhetorik (d. i. Poetik und Stilistik), 3. Dialektik (Philosophie, besonders Logik), und das Quadrivium: 1. Arithmetik, 2. Geometrie (wozu die Geographie gehörte), 3. Musik, 4. Astronomie. Schulautoren waren besonders Cicero für die Rhetorik und Logik, Aristoteles (in lateinischer Übersetzung und Bearbeitung des Boethius) für die Logik; für die Lektüre der lateinischen Poesie: Virgil, Terenz, Ovid; für die ganze Schulwissenschaft der septem artes: des Boethius Tröstung der Philosophie (De consolatione Philosophiae) und des Marcianus Capella Hochzeit des Merkur mit der Philologie (De nuptiis Mercurii et Philologiae).

Hervorragende Lehrer wirkten in vielen Klöstern sowohl des West- als des Ostreichs. Einer der frühsten und fruchtbarsten war Remigius von Auxerre (Remigius Autissiodorensis, ca. 840—908)[2]), der berühmteste aber,

[1]) Ekkehard IV, Casus S. Galli I, 1. 2. 5. 6. II, 30—IV, 47. IX, 79. XI, 109. XV, 125. XVI, 137; Wattenbach I[7], 271—273 u. Register; Ebert 3, 144—152; Manitius 1, 354—367; G. Meyer v. Knonau, Schriften der antiquarischen Gesellschaft in Zürich 19, H. 4 (1877). — Ferd. Wolf, Über die Lais, Sequenzen und Leiche, Heidelberg 1841; Anselm Schubiger, Die Sängerschule St. Gallens vom achten bis zwölften Jahrhundert, Einsiedeln 1858; Karl Bartsch, Die lateinischen Sequenzen des Mittelalters in musikalischer und rhythmischer Beziehung, Rostock 1868; W. Wilmanns, Welche Sequenzen hat Notker verfaßt? Z. f. d. A. 15, 267—294; J. Werner, Notkers Sequenzen, Aarau 1901; Paul v. Winterfeld, Welche Sequenzen hat Notker verfaßt? Z. f. d. A. 47, 321—399; derselbe, Zur Geschichte der rhythmischen Dichtung, Neues Archiv f. ältere d. Geschichtskunde 25 (1899), 379—407; J. Schwalm und Paul v. Winterfeld, Zu Notker dem Stammler, ebda 27 (1902), 740—751; Wilh. Meyer, Fragmenta Burana, Festschrift zur Feier des 150jähr. Bestehens der kgl. Gesellsch. d. Wissenschaften zu Göttingen 1901, bes. S. 171 ff., u. Gesammelte Abhandlungen 1 (1905), 1—58.

[2]) Ebert 3, 234—236; Manitius 1, 504 bis 519.

Gerbert, an der Domschule von Rheims, der nachmalige Papst Silvester II. (999—1003).

§ 23. Volkstümliche und geistliche Dichtung.

In dem neuen Reiche Karls des Großen, in welchem die begrenzt nationale Kultur zu einer universal christlichen erweitert wurde, bestand das germanische Element nur insofern weiter, als es sich mit der Kirche vereinigen ließ. Die volkstümliche Dichtung mit ihrem heroischen Geiste und der altheimischen Sitte erschien den Priestern als ein Haupthindernis der neuen Lehre und wurde deshalb nach Kräften unterdrückt. Sie sollte ersetzt werden durch das christliche Epos, das die Taten des Heilands besang und der sündigen Menschheit Erlösung. In apologetisch missionarischer Absicht wurden den Heldenepen die Christusepen, der Heliand und Otfrids Evangelienharmonie, entgegengestellt. Aber auch zu weltlichen Stoffen wandten sich die Geistlichen, zum epischen Lied (Ludwigslied), und durchtränkten sie mit religiöser Stimmung. Und bald machte die deutsche Dichtung auch formal die größte Veränderung innerhalb der geschichtlichen Zeit durch: sie nahm ein fremdes Gewand an, der germanische Stabreim wurde zum romanischen Endreim. Zwei Literaturen in deutscher Sprache gehen nun getrennt nebeneinander her, die religiöse, von Geistlichen gepflegte, und die volkstümlich weltliche.

Auch ein neues Wort für die Kunstübung des gelehrten Dichters kommt auf, das natürlich dem Lateinischen entlehnt wurde: *dihtôn* = *dictare*, unser dichten, ist zuerst bei Otfrid[1]), Ad Lud. 87 und 1, 6. 49 belegt, vgl. auch Heliand, Versus de poeta 30 *metrica post docta dictavit carmina lingua.* Erst im elften Jahrhundert begegnet das Nomen agentis *tihtære* (*tichtêre* König Rother, Rückert, 4859).

Aber die Geistlichen schufen nun für ihren Stand eine neue weltliche Dichtung in lateinischer Sprache. Mit Unrecht wird auf sie die Bezeichnung 'Ottonische Renaissance' angewendet, wenn auch für die Politik der sächsischen Kaiser die Anknüpfungsbestrebungen an das Imperium Romanum zum Leitgedanken wurden. Im Hofkreise Karls des Großen strebte man bewußt nach einer Wiederbelebung der klassischen Dichtung, nicht nur das Staatswesen, sondern auch die Kunst des Römertums sollte wieder aufgenommen werden. Wenn man auch meist im Äußeren, in der Form, stecken blieb, so lag doch jenes Prinzip zugrunde. Die lateinische Dichtung der Ottonenzeit war aber gar nicht ausgesprochen Hofdichtung und hatte nicht jenen imperialistischen Grundsatz, sondern sie war ein Werk der Mönche oder der Mimen, der Vaganten, und ganz auf die Gegenwart berechnet. Für die deutsche Literaturgeschichte kommen aus dieser Literatur solche Erzeugnisse in Betracht, welche deutsches Leben, deutsche Denk- und Empfindungsweise betreffen. Eine strenge Abgrenzung von dem großen, international-

[1]) Schönbach, Z. f. d. A. 40, 103 ff.

mittelalterlichen Gebiet ist allerdings kaum zu machen. Wirklich bodenständig sind eigentlich nur die Stoffe aus der Heldensage im Waltharius und Ruodlieb. Was in deutscher Sprache des Aufschreibens nicht wert war, fand Bewunderung in dem prunkenden Mantel virgilischer Rhetorik.

§ 24. Der Spielmann.

Mit der Verdrängung der nationalen Literatur sank auch der alte Dichterstand. Der Rhapsode, der gefeierte Skof, der zur Gefolgschaft des Fürsten gehörte, verschwindet, er räumt seinen Platz dem Spielmann ein.[1])

Mannigfaltig war die soziale Stellung der Spielleute. Wo man noch ehrfurchtsvoll und begeistert den alten Sagen lauschte, etwa bei den Bauern oder den Landadeligen oder überall da, wo man noch an der alten Sitte hing, da stand der Volksdichter im alten Ansehen, da hatte er noch die Gewalt, die Herzen zu ergreifen. Noch war der Spielmann der Hüter der heimischen Lieder und der Kunde aus großer Vergangenheit. Bei dem Volke der Friesen, das länger als andere die alte Väterart bewahrte, lebte der blinde Bernlef, sehr geschätzt, weil er die Taten der Vorfahren und Kämpfe der Könige trefflich mit Harfenbegleitung vortrug.[2])

Es gab auch eine andere Art von Spielleuten. Auch an den Höfen der Großen war der Spielmann eine gern gesehene Persönlichkeit, er war unentbehrlich zur Unterhaltung der Gesellschaft und damit er die Taten seines Lohngebers vor der Welt rühme. Aber er hatte keine tiefen Empfindungen auszulösen und brauchte nichts Erhebendes zu sagen. Es genügten Witzworte und Spottverse und groteske Übertreibung.

Den meisten aber, die sich mit Dichten und Vortragen beschäftigten, ging es schlechter. Ohne Gönner zogen sie heimatlos umher als Fahrende, nicht besser als Springer und Gaukler, Kunstreiter und Tierbändiger und andere Landfahrer, wohl auch in deren Gesellschaft, überall ihre Kunst bietend, wo sie dafür belohnt wurden. Dieses bunte Völkchen hatte auch seine eigene Ehre. Sie ist geringer gewertet als die anderer Stände[3]), sie sind rechtlos, denn ihr Gewerbe ist unehrlich. Aber sie konnten es auch zu wohlbezahlten Stellungen bringen. Sie kannten Länder und Völker und waren gerieben durch den Verkehr mit verschiedenartigen Menschen, auch verstanden sie wohlgesetzte Rede. Darum konnten die Herren sie gut brauchen als Boten zu wichtigen Aufträgen und besonders wenn es galt, durch List einen Vorteil zu erlangen. Übermütige und üppige Gesellen waren die meisten, und mancher rühmte sich, unschwer die Gunst der Frauen zu erwerben.

In dieser abwärts gerichteten Entwicklung des Spielmanns lebt der römische Mimus,[4]) der romanische Joculator fort. Schon an den ger-

---

[1]) Siehe oben § 18.

[2]) Kögel, LG. 1, 141 f. 283 f.

[3]) 'Scheinbuße', J. Grimm, DRA. S. 677 ff.; Uhlands Schriften 3, 219 f. 471; Schröder, DRG. § 42 unter 'Ebenbürtigkeit'.

[4]) H. Reich, Der römische Mimus, bes. S. 801 ff.; W. Creizenach, Geschichte des neueren Dramas 1², 13. 386 ff.

manischen Fürstenhöfen der Völkerwanderungszeit hatte er Aufnahme gefunden, die Kunst des Karolingerreiches aber war durchaus die Fortsetzung des Spätrömertums. Der Mimus hatte den Untergang der Weltmacht überdauert und das herbe Christentum hatte die leichtlebige Sinnenfreude der alten Götterwelt, deren Herold er war, nicht ganz ins Geistige umsetzen können. Nicht auf allen Seiten triumphierte Augustins Gottesstaat, in seinem verrufenen Winkel blieb der verachtete Spaßmacher Sieger, denn auch das Fleisch will seine Rechte haben. Und auch hohe Herren hatten an ihm ihre Freude, weltliche und geistliche.

Die eigentlichen Geisteserben der weltlich römischen Dichter und auch des Mimus waren die Kleriker. Sie dichteten in derselben Sprache und in demselben Geiste, dessen Element der Scherz, die leichte, auch leichtfertige und groteske Behandlung des Gegenstandes ist und die Ironie ist in dieser lateinisch-weltlichen Dichtung des zehnten bis zur Mitte des elften Jahrhunderts die herrschende Auffassungsweise. Aus Ovid schöpften diese weltfreudigen Klosterjünger ihre Amatoria und zu den Lusoria steuerten die Joci der Mimen bei, die Tierfabeln, der Klosterhumor und später das Leben an den hohen Schulen. Für die Eingeweihten, die Esotiker, vor allem die Geistlichen, war dieser Genuß bestimmt, sie hatten ihre Freude an dieser Würze. An den Stätten der geistlichen Bildung gingen diese ergötzlichen Sachen um, denn sie waren ja lateinisch geschrieben und das verstanden nur wenige Laien. Deutsche Gedichte mit diesem Einschlag besitzen wir aus jener Zeit nicht. Aber eine deutsche Spottdichtung gab es von alters her (s. oben). Hier berührt sich der römische Mimus mit germanischer Eigenart.

Wie so oft, finden wir auch hier das Widersprechende in der Kirche vereinigt. Darin beruhte ihre Macht, daß sie das Geistige in strenge Dogmen faßte und doch wieder das Sinnliche, da es unausrottbar war, mit kluger Nachsicht gewähren ließ, wenn es sich nicht allzu sehr hervorwagte. Aber in geringerer Schätzung war es immer. Auch jetzt bestand die Gegnerschaft[1]) der ernst gesinnten Kirchenmänner gegen die Laiendichter weiter, von den Berufenen des Gottesreichs werden die Kinder der Welt mißachtet und Walahfrid Strabo (De rebus eccles. Kap. 31) reiht sie unter diejenigen, welche die Welt in Besitz hat: *Habet mundus veredarios, commentarienses, ludorum exhibitores, carminum pompaticos relatores.* Alcuin warnt in seinen Briefen vor ihnen, deren nichtiges Treiben ihrer Seele Gefahr bringe, und besser sei es Gott zu gefallen als den Schauspielern, Sorge zu tragen für die Armen als für die Mimen (Brief Nr. 281, Mon. Germ. Epist. IV, Karol. aevi II, 439); besser, Predigten der Väter zu hören als Gedichte der Heiden (ebda Nr. 124 S. 183)[2]), und in einem Brief des Ermenrich von Ellwangen (um 850) heißt

[1]) Wackernagel, LG. 1², 96 f.; Kelle, LG. 1, 69 ff. 326—328. 2, 2 f. 237—239; Kögel, LG. 2, 194 f.

[2]) *Quod Hinieldus cum Christo?*, Jänicke, Z. f. d. A. 15, 313 f.

es: *Tu psalterium arripe, puto non alicuius mimi ante ianuam stantis, sed neque Sclavi saltantis.*[1]) Aber andrerseits blühte auch die Freude an dramatischen Darstellungen selbst in der Umgebung Karls. Sein Schwiegersohn Angilbert, der den Gelehrtennamen Homerus trug, war ein Liebhaber von Schauspielen, die sein Freund, der kirchlich festere Alcuin, Erdichtungen des Teufels nannte (*diabolica figmenta*, Epist. Nr. 175, Mon. Germ. Epist. IV, 290, s. auch Nr. 237, ebda S. 381). Von Karl dem Großen gibt es einige Spielmannsanekdoten. In der Novaleser Chronik[2]) wird die Geschichte von Karl und dem lombardischen Spielmann erzählt,[3]) der ein mächtiger Herr wurde. Als Karl gegen Desiderius über die Alpen zog (a. 773) und dort von den Feinden bedrängt wurde, zeigte ihm ein *joculator* einen gefahrlosen Weg. Er singt ein selbstverfaßtes Lied (*cantiunculam*) mit Harfenbegleitung (*rotando*), das in der Chronik aus drei lateinischen Reimpaaren besteht, des Inhalts: Was wird der Mann als Lohn empfangen, der Karl nach Italien geleitet, ohne daß er Schaden erleidet? Da ihm versprochen wird, daß er erhalte, was er erbitte, steigt er auf einen nahen Berg und bläst sein Horn (*tubam corneam*) in die Lande. So weit es vernommen wird, soll das Gebiet von Karl ihm zu eigen gegeben werden. Das geschieht. Darum heißen die Bewohner dieser Gegend lateinisch *Transcornati.*[4]) Die Sage verdankt also ihren Ursprung diesem Volksnamen, sie ist eine etymologische: *tuba cornea* ist dem schon vorhandenen Volksnamen Transcornati entnommen.

Ein anderes Stückchen erzählt der Mönch von St. Gallen (Mon. Germ. Script. II, 736): Uodalrich, ein mächtiger Graf am Bodensee, Bruder der Königin Hildegard, der Gemahlin Karls des Großen, war nach dem Tode seiner Schwester (783) seiner Lehen entsetzt worden. Da trat ein scurra vor Karl auf und deklamierte: jetzt hat Uodalrich sein Lehen verloren in Ost und West, nachdem seine Schwester gestorben ist.[5]) In Tränen gerührt setzte ihn Karl wieder in seine früheren Besitzungen ein.

Unverfroren drängten sich die Gaukler und Sänger zu den hohen Herrn, obgleich sie oft abgewiesen wurden. Von ernsten und sittenstrengen Fürsten berichten die geistlichen Geschichtschreiber gern, daß sie das leichtfertige Volk von ihrem Hofe wiesen. Ludwig dem Frommen konnten die Spielleute

[1]) Wackernagel, LG. 1², 66; E. Dümmler, Ermenrici Elwangensis epistola ad Grimoldum Abbatem, Universitätsschrift, Halle 1873, S. 24.

[2]) Chronicon Novaliciense (reicht bis zum Jahr 1048) III, 10. 14, Mon. Germ. Script. VII, 100; Brüder Grimm, D. Sagen Nr. 446; Edw. Schröder, Z. f. d. A. 37, 127 f.; Kögel, LG. 2, 222—224. Edw. Schröder und Kögel versuchen aus der lateinischen Übertragung deutsche bezw. longobardische alliterierende Versteile zu ermitteln.

[3]) Ist von Moritz Graf von Strachwitz als Ballade behandelt: „Wie ein fahrender Hornist sich ein Land erblies."

[4]) Dasselbe Motiv liegt zugrunde der Erzählung von dem Spielmann, der sich von Karl einen Wald erbittet, Vita Arnoldi, Acta Sanctorum Jul. IV, 449.

[5]) *Nunc habet Uodalricus honores perditos in oriente et occidente, defuncta sua sorore.* Die Rückübersetzung ins Deutsche von Haupt ist unter dem Titel Ein Spielmannsreim in Müllenhoff und Scherers Denkmäler aufgenommen (MSD. Nr. 8 und II³ S. 59—61); dazu vgl. aber Emil Henrici, Zur Geschichte der mhd. Lyrik, Diss. Berlin 1876, S. 63; Steinmeyer, Z. f. d. A. 20, Anz. 2, 147.

kein Lächeln entlocken, wenn sie bei Festen das Publikum erfreuten.[1]) Die fromme Königin Mathilde, Heinrichs I. Witwe, wollte keine Sänger weltlicher Lieder hören[2]) und der streng kirchliche Heinrich III. ließ von seinem Hochzeitsfest zu Ingelheim (1043) eine große Menge von Tänzern und Spielleuten ohne Speise und Lohn leer und betrübt abziehen.[3]) Einen Unterschied zwischen den kunstgeübten Musikern und den unzüchtigen Mimen machte der Erzbischof Adalbert von Bremen,[4]) denn von jenen hielt er, daß sie gut seien, um die Sorgen zu erleichtern, diese aber, die nur den Pöbel ergötzten, trieb er von seinem Hofe. Aber bei Konrads I. fröhlichem Gelage im Kloster St. Gallen (913) durften auch die Tänzer und Spielleute nicht feiern und es scheint ein lateinisches Gedicht darüber existiert zu haben,[5]) und Heinrich V. verschwendete, auch hierin ungleich seinem Großvater Heinrich III., bei seinem Hochzeitsfeste (1114) Unsummen an das fahrende Volk.[6])

Auch an den Höfen prunkvoller Kirchenfürsten erschallten Gesang und Musik zur Erhöhung der Feststimmung. Ein lebensvolles Bild von dem Gelage eines welteitlen Bischofs entwirft der Mönch von St. Gallen.[7])

Natürlich kehrten die Spielleute überall auf Burgen und Schlössern ein, wo üppig gelebt wurde. So erzählt Sextus Amarcius (2. Hälfte des 11. Jahrhunderts)[8]) von einem Joculator, der einen üppigen Herrn durch Vortrag der Schwankgeschichte vom Schneekind ergötzte. Als Würze der Mahlzeit wurden an Tafeln hoher Herrn die übeln Streiche des Bauern Unibos (s. unten, lat. Dichtg.) gesungen.

Im Vortrag wirkten Poesie und Musik zusammen, denn der Text wurde gesungen und mit Saitenspiel (Harfe, Fiedel) begleitet, aber auch, wenn es der Stoff erlaubte, dramatisiert, d. h. vom Mimen selbst mit auffallender Gebärdensprache, meist wohl in possenhafter Weise, in bewegter Handlung dargebracht.

§ 25. Dichtung und Sage.

Der einzige Überrest der alten nationalen Epik im Althochdeutschen ist das Hildebrandslied, aber es muß eine reiche erzählende Literatur auch in althochdeutscher Zeit gegeben haben. Den Inhalt lieferten die alten Heldensagen, die von der Völkerwanderung an weiter lebten.

Zeugnisse sind nur wenige vorhanden. Karl der Große ließ alte volkstümliche Lieder, in welchen die Taten und Kriege früherer Könige besungen wurden, aufzeichnen und der Nachwelt überliefern;[9]) das waren jedenfalls

[1]) Theganus, Vita Hludowici Imperatoris Kap. 19, Mon. Germ. Script. II, 595.

[2]) Vita Mahthildis reginae, Mon. Germ. Script. IV, 294.

[3]) Annales Hildesheimenses zum J. 1043, Mon. Germ. Script. III, 104; Hermannus Contractus, Chronik von Reichenau, ebda V, 124.

[4]) Adami Gesta Pontificum Hammenburgensium III, 38, Mon. Germ. Script. VII, 350.

[5]) Ekkehard schildert in seinen Casus S. Galli Kap. 16 das „bachanale" in rhythmischen Satzschlüssen.

[6]) Ekkehard v. Aura Chronicon Wirziburgense, Mon. Germ. Script. VIII, 248.

[7]) Monach. Sangall. I Kap. 18, Mon. Germ. Script. II, 739; Ähnliches in einem Brief Agobards von Lyon, Mon. Germ. Epist. V, Karol. aevi III, 179.

[8]) Scherer, Deutsche Studien 1, 53; MSD. II[3], 115.

[9]) *Item barbara et antiquissima carmina, quibus veterum regum actus et bella caneban-*

epische Lieder aus der fränkischen Heldensage. Von der ostgotischen Sage und der Grausamkeit des Königs Ermenrich gibt Flodoardus Kunde[1]), die er deutschen Büchern entnommen hat (*ex libris Teutonicis*). Die Quedlinburger Annalen (um 1100)[2]) zeigen ziemlich genaue Kenntnis der Dietrich- und Ermenrichsage und wenn auch der Satz *et iste fuit Thideric de Berne, de quo cantabant rustici olim* erst später eingeschaltet ist, so bleibt doch die Sicherheit, daß Lieder über Dietrich im Volke, bei den Bauern gesungen wurden. Auch die fränkische Heldensage, Überlieferungen von dem austrasischen König Theodorich I. und dessen Sohn Theudebert, lebte im Volke, und offenbar in Liedern, fort. Die Sänger, Spielleute waren es, welche dieses heimische Gut der Nation erhielten, zu dauernder schriftlicher Überlieferung ist es wohl selten gekommen; das erste und zugleich einzig uns in Aufzeichnung erhaltene epische Gedicht aus althochdeutscher Zeit ist das Hildebrandslied. — Zeugnisse für den Bestand von Heldensagen sind auch die Personennamen, welche nach berühmten Gestalten des Volksepos gegeben wurden.[3])

Nun aber kam als neues Stoffgebiet die Gegenwart mit ihren unmittelbar ergreifenden Ereignissen. Noch immer lebte, wie in den Zeiten des Tacitus, die Geschichte weiter im Liede, auch nachdem sie die Wissenschaft in besondere Pflege genommen. Noch war der objektive Sinn nicht kräftig genug ausgebildet, um Dichtung und Wahrheit zu scheiden. Enge berühren sich Sage und Geschichte. Novellistisch ist die Geschichtschreibung des Mönchs von St. Gallen, der seine Erzählungen und Schwänke aus dem Volksmunde, von Fahrenden, aus der Klosterunterhaltung und außerdem aus den Mitteilungen eines alten Kriegers Karls des Großen schöpfte. Auch bei andern Historikern der Zeit ist Geschichte fast so viel wie Geschichtenerzählung. Es ist das Eingreifen in das unmittelbare Leben, was Ekkehards Erzählungen von St. Gallen so unvergänglich wirksam macht; der geschichtliche Stoff ist episch aufgefaßt und in Bildern dargestellt. Dieser Anschauungsstil kommt auch bei Widukind in seiner Sachsengeschichte da und dort zur Geltung, auch bei ihm treffen wir Geschichtsbilder. Diese Art von Geschichtschreibung nun beruht vielfach auf mündlicher Tradition, auf Anekdoten, Sagen und

---

tur, scripsit memoriaeque mandavit, Einhard, Vita Caroli Magni Kap. 29; W. Grimm, D. Heldensage[3] S. 29; Uhlands Schriften 7, 559; Müllenhoff, Z. f. d. A. 6, 435; Kelle, LG. 1, 80 f. 87. 333 f.; Kögel, LG. 1, 122. Der Satz ist vom Poeta Saxo in seinen Annales de Gestis Caroli magni imperatoris 5, 545 f. in Verse gebracht (um 890). An einer andern Stelle, 5, 117, berichtet er, daß Volkslieder die Ahnen und Urahnen Karls verherrlichen, Männer wie Pippin, Karl, Ludwig, Theodorich, Carlmann und Hlothar, welche Namen aber offenbar nur Erweiterungen des einfachen Berichtes von Einhard sind und keine sonstige historische Grundlage haben. — Die *Carmina gentilia*, welche Ludwig der Fromme in seiner Jugend gelernt hatte, später aber verachtete (Thegan II, 19, Mon. Germ. Script. II, 594), waren aber keine deutschen Lieder, sondern „heidnische" Dichtungen lateinischer klassischer Autoren, Braune, Beitr. 21, 5—7.

[1]) Flodoardi Annales (begonnen 919) IV, 5, Mon. Germ. Script. II, 365; W. Grimm, D. Heldensage[3] S. 34; Kelle, LG. 1, 81. 333.

[2]) Annales Quedlinburgenses, Mon. Germ. Script. III, 31; W. Grimm, D. Heldensage[3] S. 35 bis 37; H. Lorenz, Germania 31, 137—150; Edw. Schröder, Z. f. d. A. 41, 24—32; Kelle, LG. 1, 25. 200. 297. 380.

[3]) Siehe Band II dieser Literaturgeschichte unter Heldensage.

Liedern. Aber der größte Teil der historischen Werke ist entweder klassizierend gelehrt oder trocken annalistisch, und so gibt uns z. B. die nach Sallusts Vorbild gearbeitete Lebensbeschreibung Karls des Großen von Einhard ein rein historisches Bild und hält sich geflissentlich fern von allen populären Umbildungen.

Historische deutsche Lieder aus der althochdeutschen Zeit sind uns nur zwei erhalten: das Ludwigslied als Fürstenpreis und das gemischtsprachige De Heinrico als politisches Lied. Aber einen Balladenschatz können wir doch aus der Überlieferung der Geschichtschreiber zusammenstellen.

In der deutschen Sage ist die Gestalt des großen Karl nicht für die Dauer heimisch geworden wie in der französischen und langobardischen. Der Mönch von St. Gallen stellte das Bild des Kaisers dar, wie es im Volke am Ende des neunten Jahrhunderts lebte, wirkliche Sage hat er nur wenig überliefert.[1]) Die Geschichte vom eisernen Karl ist lombardischen und nicht deutschen Ursprungs (zwei Spielmannsanekdoten, die Karl betreffen, s. oben S. 21).

Aber doch hat Karl in der Erinnerung des Volkes fortgelebt. Schon vorhandene mythologische Vorstellungen wurden auf seine mächtige Persönlichkeit übertragen. So trat er als Führer des wilden Heeres an die Stelle des alten Heidengottes Wuotan; oder wie Kaiser Friederich ist er in den Berg entrückt, aus dem er einst wiederkehren wird, um die Herrlichkeit des Reiches von neuem aufzurichten.[2]) Besonders aber im Rechtsleben ist sein Name gefeiert geblieben, denn hier galt er als Begründer unverbrüchlichen Gesetzes und *Karles reht*, *Karles lôt* (Gewicht) sind sprichwörtliche Ausdrücke geworden.[3]) Und so hat Karl, wie verblaßt auch die Erinnerung an seine Taten war, im Volksgemüt doch als ein Gewaltiger fortgelebt.

In der mittelhochdeutschen Literatur ist die Karlssage stark vertreten, aber die Stoffe dieser mittelhochdeutschen Epen sind erst wieder aus dem Französischen entlehnt oder auf gelehrtem Wege zugeführt worden[4]) (s. Bd. II dieser Literaturgeschichte).

Mehr ist von der Sagenbildung des elften Jahrhunderts auf uns gekommen. Die poetische Umgestaltung der Versöhnung Ottos I. mit seinem Bruder Heinrich von Baiern läßt sich an den Quellen der Zeit verfolgen (s. unten „De Heinrico"). Die Erinnerung an die Empörung Liudolfs gegen seinen kaiserlichen Vater Otto I.[5]) ist später aufgegangen in das ähnliche

---

[1]) Brüder Grimm, D. Sagen Nr. 447; Uhlands Schriften 2, 91—99. 7, 559—564; anderes s. bei Kögel, LG. 2, 230. Sagen beim St. Galler Mönch über Karls Vater Pippin s. bei Voretzsch, Einführung[2] S. 84 f.

[2]) J. Grimm, Mythol. S. 782 f. Nachtr. S. 283; 796—803 u. Nachtr. S. 286 f.; ferner Nachtr. S. 59. 354; E. H. Meyer, Germ. Mythol. S. 235—244 u. Register S. 328; Uhlands Schriften 2, 95 f. 7, 561 f.

[3]) Uhlands Schriften 2, 96 ff.; Wackernagel 1[2], 224. 464.

[4]) Siehe Band II dieser Literaturgeschichte. Karl in der Legende: Wackernagel, LG. 1[2], 182. 188.

[5]) Uhlands Schriften 5, 323 ff. 7, 564 ff.; Dümmler, Z. f. d. A. 14, 265—271. 559 f.; Bartsch, Herzog Ernst, Wien 1869, S. LXXXV bis CVII; Kelle, LG. 1, 199. 379, ferner Register S. 431.

Verhältnis zwischen Herzog Ernst von Schwaben und seinem Stiefvater Konrad II. (s. Bd. II). Sagenhaften Hintergrund hat auch der Modus Ottinc (s. unten, lat. Dichtg.). Der Name der drei Ottonen, deren Personen in eins verwoben wurde, lebte fort. Der Kaiser Otto galt, wie Karl der Große, als ein Hort des Rechtes; von Ottos III. Gerechtigkeit speziell erzählt Gotfrid von Viterbo, der Kaplan und Notar Friedrichs I., in seinem Pantheon; die Meistersinger führten ihre Singschulen auf Kaiser Otto als den Gründer zurück[1]) und in der mittelhochdeutschen Literatur wurde er zu einer bekannten Persönlichkeit (Rudolfs von Ems Guter Gerhard, Konrads von Würzburg Otte mit dem Barte). Ein bestimmter Typus hat sich hier festgesetzt. Es ist kein sympathisches Bild: der Kaiser hat einen großen Bart und rötliches Haar und ist ganz ein böser Mann.[2]) Die äußeren Züge stammen von Otto II. her, der auch der Rote genannt wurde, und infolge des ominösen roten Haares wurde der Charakter ins Böse umgedeutet.

Historische Lieder, in denen Ereignisse der Zeit besungen wurden, sind uns für das zehnte und elfte Jahrhundert mehrfach bezeugt.[3])

1. Ein gefeierter Held war Adalbert von Babenberg (Bamberg).[4]) In der Fehde zwischen den Konradinern und den Babenbergern war er der gefährlichste Gegner des Königs Ludwigs des Kindes. Durch die heuchlerische List des Erzbischofs Hatto von Mainz, des Reichskanzlers, sei er gefangen genommen und dann hingerichtet worden (a. 906). So berichtet Liudprand von Cremona in seiner Antopodosis II, 6 (um 960).[5]) Noch zweihundert Jahre nachher wurden Lieder über diesen Verrat gesungen, wie Ekkehard IV. in seinen Casus S. Galli Kap. 11 mitteilt (*vulgo concinnatur et canitur*). Ja noch selbst in der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts war die Volkstradition lebendig und man konnte auf den Straßen und an den Höfen der Großen davon singen hören.[6])

2. Von Chuono, dem Graf von Niederlahngau († 984), den man wegen seiner kleinen Gestalt Churzibolt nannte, gingen viele Lieder um: *Multa sunt, quae de illo concinnantur et canuntur* (Ekkehards Casus S. Galli Kap. 50).[7]) Weit und breit wurde erzählt, wie er einen Löwen, der, seinem Käfig entsprungen, auf den König (Heinrich I.) und auf ihn losstürzte, unverzüglich erschlug. Einem Slaven von riesenhafter Größe, der zum Zweikampf herausforderte, trat er, ein zweiter David, entgegen und warf ihn mit einem Speere nieder. Einen angeborenen Widerwillen besaß er gegen Weiber und Äpfel, so daß er beide nicht in seiner Nähe duldete. Zugrunde liegt dieser Sage

[1]) Brüder Grimm, D. Sagen Nr. 480; Wackernagel, LG. 1², 89. 281. 326.

[2]) Konrads von Würzburg Otte mit dem Barte, hrsg. von H. Lambel, Erzählungen und Schwänke, Leipzig 1872, S. 285, 8 f., dazu S. 243 f.; Brüder Grimm, D. Sagen Nr. 472.

[3]) Wackernagel, LG. 1², 96—98; Kelle, LG. 1, 188. 199 f. 371 f. 379; Kögel, LG. 2, 231 ff.

[4]) Brüder Grimm, D. Sagen Nr. 468; Uhlands Schriften 1, 471 f.

[5]) Mon. Germ. Script. III, 289; andere Quellen bei Kelle und Kögel.

[6]) Otto v. Freising, Chronik VI, 15, a. 1146.

[7]) Brüder Grimm, D. Sagen Nr. 471; Uhlands Schriften 1, 472 f.

ein Sprichwort, das in einem spätmittelhochdeutschen Gedicht über die verkehrte moderne Welt (Laßbergs Liedersaal 3, 329, 76—80) lautet: *Minnet ainer nit, man gicht, Das er nit apfel ezzen mug* (vgl. DWb. 1, 533). Noch im siebzehnten Jahrhundert scheint der Mut des *Churtzipoltz* sprichwörtlich gewesen zu sein.[1])

3. Von Bischof Ulrich von Augsburg (923—973) wurde noch zu Ekkehards IV. Zeiten gesungen: *plura . . quae de eo concinnantur vulgo et canuntur* (Cas. S. Galli Kap. 60). Auch diese Lieder mögen heldenhaften Inhalts gewesen sein, denn Ulrich war nicht nur ein frommer Kirchenfürst, sondern auch ein tapferer Kriegsmann. Mit Begeisterung preist sein Biograph Gerhard (um 990),[2]) den ritterlichen Bischof, wie er nicht mit Schild und Helm bewehrt, sondern nur mit dem Priestergewand angetan unter Stein- und Pfeilwürfen in die Ungarnschlacht reitet (955), und auch der Verfasser des deutschen Gedichtes von St. Ulrichs Leben gerät bei dieser Stelle in höhern Schwung.[3])

4. Der Stammeshaß zwischen Franken und Sachsen bot jahrhundertelang Stoff zu Liedern. Schon das romanische Chlotarlied des siebten Jahrhunderts (s. oben S. 22) ist hieraus entsprungen und noch im Sachsenkrieg des Nibelungenlieds sind diese alten feindlichen Beziehungen festgehalten. Auch einige Berichte Widukinds über die Kämpfe zwischen Konrad I. und dem Sachsenherzog Heinrich, dem spätern König Heinrich I., beruhen auf Liedern (*ut a mimis declamaretur*, Widukind I, 23).[4]) Auch andere seiner Erzählungen mag Widukind aus Liedern geschöpft haben, so zwei spielmannsartige Schwankgeschichten von dem lothringischen Grafen Immo (II, 23. 28), der mehr durch List als durch Waffen vermochte.

5. Ferner gab es Lieder über die Wisendjagd des Erbo, eines bairischen Edeln, wie Ekkehard von Aura in seiner Chronik (um 1100) berichtet (*vulgares adhuc cantilenae resonant*).[5])

6. Über den Bischof Benno II. von Osnabrück (1067—1092), der sich, da er noch Mönch war, als Begleiter und Berater des Bischofs Azelin von Hildesheim im Ungarnfeldzug (1052) ausgezeichnet hatte, gingen ebenfalls Lieder: *populares etiam nunc adhuc notae fabulae attestari solent et cantilenae vulgares*, wie Nortbert im Leben des Bischofs Benno (um 1100) erzählt.[6])

In den Stoffen auch dieser Balladen offenbart sich das Gemüt des Volkes und seine Auffassung vom Menschen und vom Schicksal. Es sind echte germanische Charaktertypen, diese Lieblinge der Nation: der kühne Held, der jeder Gefahr furchtlos entgegentritt, wie Kurzbolt; Adalbert, der gegen

---

[1]) Haupt, Z. f. d. A. 3, 188.

[2]) Vita Oudalrici, Mon. Germ. Script. IV, 401 f.

[3]) St. Ulrichs Leben, hrsg. von J. A. Schmeller, München 1844, v. 924 ff. und Einleitung S. XIV.

[4]) Lachmann, Kl. Schr. 1, 453 Anm.; Kögel, LG. 1, 237—239.

[5]) Mon. Germ. Script. VI, 65. — Die Erzählung vom Grafen Babo von Abenberg und seinen dreißig bezw. zweiunddreißig Söhnen (Kögel, LG. 2, 242 f.; Liebrecht, Germania 18, 177 f.), die in der Zimmernschen Chronik steht, ist eine spätere Geschlechtersage, die noch heutzutage in der Familie der badischen Freiherrn von Babo bekannt ist.

[6]) Nortbert Vita Bennonis, Mon. Germ. Script. XII, 63.

die Macht des Königs sein eigenes Recht trotzig verteidigt, gebannt zum Recken wird und dann durch Verrat ein tragisches Ende findet; der schlaue Immo, der durch List über den Gegner siegt. Tapferkeit und List, der gegen die Gewalt sich auflehnende Recke und der treulose Verräter, diese Züge kehren in der germanischen Sage immer wieder und bilden die ethischen Pole; aber freilich, die edelste Eigenschaft des germanischen Heldenideals, die Treue, ist in diesen Gestalten nicht vertreten. Neu hinzugekommen sind zu den Figuren des germanischen Heldenliedes der Typus des geistlichen Kriegsmannes. Die Kleriker haben damit eine neue Ballade mit geistlichen Helden geschaffen, sie haben den kriegerischen Bischof, eine Gestalt aus der Wirklichkeit, eingeführt, in der sich Gottesstaat und Weltstaat vereinigte.

Spottlieder[1]) sind uns, abgesehen von dem erhaltenen Spottvers auf Liubene (s. unten), literarisch bezeugt. Als Ludwig der Fromme einmal zur Kirche ging, sagte zu ihm ein Possenreißer in Spielmannsweise, in ironischer Hindeutung auf seine Abneigung gegen die Fahrenden: „Heil dir Ludwig, daß du so viele Menschen an einem Tage hast kleiden können! Bei Christus! Niemand in Europa hat heute mehr Leuten Kleider geschenkt als du, außer Atto," was der Kaiser als Scherz und Narrenpossen mit freundlicher Miene aufnahm.[2]) Ein Spottvers ging unter dem Volk um auf den Herzog Heinrich II., den Zänker, von Baiern, da er Otto III. vom Thron zu verdrängen suchte: *Domino nolente voluit dux Henricus regnare.*[3]) Auf den Bischof Gebehard von Speier sangen die Bewohner einer Stadt ein Spottlied und führten dazu einen Reigen auf (1105).[4])

Erzählungen und Schwänke waren in althochdeutscher Zeit zahlreich im Umlauf, denn groß war die Lust am Fabulieren bei Laien und Geistlichen. Sie fallen unter die Gattung des Spell, zu der auch die in den Kirchenordnungen verpönten lügenhaften und unnützen Geschichten gehören. Von dieser Art waren sie denn auch großenteils. Der Geist der Zeit war frei, die Lust am Leben war nicht ganz aus den Klostermauern verbannt und die hohen Kirchenfürsten führten nur allzu oft ein Weltleben.

---

[1]) Kelle, LG. 1, 72. 124. 329. 350; Kögel, LG. 1, 208. 2, 163—165. 196, Grundr.[2] S. 68 f.

[2]) Monachus Sangallensis II, 21.

[3]) Thietmar von Merseburg, Chronik V, 1, Mon. Germ. Script. III, 79 f.; Lachmann, Kl. Schr. S. 453; Schönbach, Z. f. d. A. 28, Anz. 10, 312 Anm.

[4]) Historia monasterii Hirsaugiensis, Mon. Germ. Script. XIV, 257 f.; C. Kraus, Z. f. d. österreich. Gymnasien 45 (1894), 132. Kögel, LG. 1, 208, schließt daraus, daß Spottlieder zum Tanze gesungen worden seien. Aber der Fall liegt hier umgekehrt: der Spottvers wurde von Tanz und mimischen Gebärden begleitet. — Als Beleg für die altdeutsche Sitte, Spottlieder zu singen, wird auch eine Stelle in Notkers Psalmen (Ps. 68, 13) angeführt (MSD. II[3], 155; Kögel, LG. 2, 163 f.): *Et in me psallebant qui bibebant uinum Sâzzun ze uuîne unde sungen fóne mir. So tuônt noh kenuôge, singent fone démo der in iro únreht uuéret.* Aber das Deutsche ist hier durchweg der lateinischen Erklärung nachgebildet, die Augustinus in seinem Psalmenkommentar dem Vulgatatexte zufügt und die Worte *So tuônt noh kenuôge*, die auf die Gegenwart, auf Notkers Zeit, zu deuten scheinen („noch heute ist es ein übler Brauch" Kögel), sind dem *quotidie illi in membris eius contingit* Augustins entnommen (Ernst Henrici, Die Quellen von Notkers Psalmen, QF. 29, 1878, S. 187).

Die Mehrzahl dieser Geschichtchen gehört zu jenem internationalen Novellenschatz der Wandersagen, die von Volk zu Volk gingen und deren eigentliche Heimat unbekannt ist. Viele sind Erbstücke des Spätrömertums und wurden von den herumziehenden Mimen weiter getragen oder waren Gemeingut der Klosterunterhaltungen; auch die Tierfabel hat beigesteuert. Andere auch sind deutschen und lokalen Ursprungs, Erfindungen des Augenblicks, die doch eine stärkere Lebenskraft besaßen. Ihr Stoffgebiet ist das weiteste. Es mußte nur etwas Interessantes sein, etwas Neues (*novitas, novella*) oder immer wieder aufs neue Gefallendes. Die Stimmung mochte ernst sein, viel beliebter aber war Scherz, Witz, Humor, Satire, die possierliche Übertreibung. Die Technik ist oft recht geschickt, besonders durch die Wirkung am Schluß, die Pointe, die dann auch einen moralisierenden Anstrich haben kann.

Althochdeutsche Erzählungen oder Schwänke sind nicht erhalten, aber nicht gerade wenige lateinische, teils als selbständige Gedichte, teils als Prosastücke in historische Schriften eingefügt. Bekannte Typen treten auf:[1]) der Renommist (so ist Eishere beim Mönch von St. Gallen II, 12 der bramabasierende Krieger, der miles gloriosus; im Modus Liebinc werden Jagdprahlereien erzählt, Aufschneidereien im 'Heriger' und in dem Gedichte 'Der Pilz'); der betrogene Ehemann im Modus florum; der treue Freund in Lantfrid und Cobbo; die treuen Ehegatten in der Erzählung von Uodalrich und Wendelgart bei Ekkehard Kap. 84. Auf Volksglauben zurück geht der Schwank vom Schrat, einem Hauskobold, der einem Bischof seine Weinfässer auslaufen läßt (Mönch von St. Gallen I, 23); die Mäusesage, ursprünglich von Thietmar von Merseburg (VI, 30, a. 1012, Mon. Germ. Script. III, 830), von einem räuberischen Ritter erzählt, später, am Anfang des vierzehnten Jahrhunderts, auf den Bischof Hatto von Mainz übertragen und an den Mäuseturm bei Bingen angeknüpft und in dreizehn Fassungen in Deutschland, Dänemark, England, Frankreich und Polen erhalten (Liebrecht, Z. f. d. Mythologie und Sittenkunde 2, 405—412 und Zur Volkskunde S. 1—16); endlich die Teufelssagen (vgl. Mönch von St. Gallen I, 24). List und Schlauheit bilden das ergötzende Motiv in den schon genannten Spielmannssagen vom lombardischen Joculator und dem Lothringer Immo, woran sich 'Der umgewandte Fisch' (Mönch von St. Gallen II, 6) und 'Die einbalsamierte Maus' anreihen.[2]) Ein Wunschding ist der Wunschbock, zur Klostersatire gehört die Geschichte von Alverads Eselin und mehreres aus der Tierfabel.

B. Die Literaturdenkmäler.

1. Poetische Denkmäler.

a) Stabreimdichtung.

Durch die Richtung, die die geistige Kultur in der althochdeutschen Zeit einschlug, ist es bedingt, daß uns nur wenige Gedichte in der ger-

[1]) Mehrere der hier angegebenen Stücke finden sich bei Kögel, LG. 1, 245—252, die andern sind unten bei der lat. Dichtg. behandelt.

[2]) R. Köhler, Germ. 21, 22 ff.

manischen Kunstform, in Stabreimen, erhalten sind. Die heimischen Stoffe und damit die alte Formensprache wurde von der Kirche verdrängt. Zwar mußten die Geistlichen zunächst auch für ihre religiösen Dichtungen das nationale Prinzip der Alliteration anwenden, aber bald setzten sie an dessen Stelle ein neues, in den romanischen Literaturen vorbereitetes Kunstmittel, den Endreim. Damit bezeichnet Otfrids Evangelienbuch den Beginn einer neuen Kunstperiode, der Reimdichtung, genauer der Endreimdichtung. Nur vier alliterierende althochdeutsche Dichtungen besitzen wir: 1. die Merseburger Zaubersprüche (diese und die andern Sprüche, die Reste von Stabreimversen enthalten, als eine Nummer gerechnet); 2. das Hildebrandslied; 3. das Wessobrunner Gebet; 4. Muspilli; zusammen mit nicht ganz 200 Versen. Weit größeren Umfang hat die altsächsische Stabreimdichtung mit dem Heliand und der as. Genesis (über 6300 Verse).

§ 26. Zaubersprüche.

MSD. Nr. 4. 16. 47 u. II³, 42—55. 90—92. 272—305; Braune, LB. Nr. 31 S. 191 f., Nr. 45 S. 199; Wackernagel 1², 54. 72 f. 108. 350. 408 f.; Piper, Ält. d. Lit. S. 157 f., Nachtr. S. 198 bis 204, Höf. Epik 3, 683—700; Kelle, LG. 1, 65—68. 230 f. 322 f. 393; Kögel, LG. 1, 84—95. 259—267. 2, 152—165, Grundr.² S. 63—68; Mart. Müller, Über die Stilform der altdeutschen Zaubersprüche bis 1300, Kieler Diss. 1901 (Literatur S. 18 ff.); Osk. Ebermann, Blut- und Wundsegen in ihrer Entwickelung dargestellt, Palaestra 24, Berlin 1903 (Literatur S. VI—X); Maria Brie, Der germanische, insbes. der englische Zauberspruch, Mitteilungen der schlesischen Gesellschaft für Volkskunde Heft 16, 1—36; Fr. Hälsig, Der Zauberspruch bei den Germanen bis um die Mitte des 16. Jahrhunderts, Diss. Leipzig 1910; R. M. Meyer, Trier und Merseburg, Z. f. d. A. 52, 390—396; K. Krohn, Gött. gel. Anz. 1912, 213—223; Edw. Schröder, Z. f. d. A. 52, 179 f. — Sammlungen: A. Kuhn, Z. f. vergleichende Sprachforschung 13, 49—74. 113—157; J. Grimm, Mythol. Kap. XXXVIII (= S. 1023—1044) u. Nachtr. S. 363—373. 492—508; Uhlands Schriften 3, 244 ff. u. Anm. S. 343 ff.; A. Schönbach, Analecta Graeciensia, Graz 1893; derselbe, Zeugnisse Bertholds von Regensburg zur Volkskunde, Wiener SB. 142 (1900), 2. Stück; Adolf Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart² S. 221—259, bes. S. 156—179 u. Register S. 499; Müllenhoff, Sagen S. 508—520; Bartsch, Sagen, Märchen und Gebräuche aus Mecklenburg, Bd. 2, Wien 1880, S. 318—460; Ant. Birlinger, Aus Schwaben, Bd. 1, Wiesbaden 1874, S. 441—463; s. oben § 13 S. 40—53.

1. Die Merseburger Zaubersprüche.

MSD. Nr. 4, 1 u. 2 u. II³, 42—47; Braune, LB. Nr. 31 u. S. 191 f.; Piper, Ält. d. Lit. S. 157, Nachtr. S. 198 f.; Kelle, LG. 1, 65—67. 322; Kögel, LG. 1, 85—93, Grundr.² S. 63 f.; Steinmeyer, Ergebnisse S. 215. — Erste Ausgabe von J. Grimm, Über zwei entdeckte Gedichte aus der Zeit des deutschen Heidentums, Abhandl. der Berliner Akademie 1842, S. 1—24 u. Kl. Schr. 2, 1—28. — J. Grimm, Mythol. S. 1029—1032 u. Nachtr. S. 369 f.; derselbe, Z. f. d. A. 2, 188—190. 252—257. 5, 69—72 u. Kl. Schr. 7, 96—98. 101—106. 173—175; Kuhn, Z. f. vergleichende Sprachforschung 13, 51—63. 153 f.; E. L. Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch 1, 281—288; H. Usener, Hessische Blätter für Volkskunde 1, 2—4; Martin Müller S. 18; Ebermann S. 1 ff. 145 f. — Nachbildungen: J. Grimm, Abhandl. der Berliner Akad. a. a. O.; Sievers, Das Hildebrandslied usw., Halle 1872; Enneccerus 5.

Als die einzigen deutschen Denkmäler, die in ihrem Ursprung in die heidnische Zeit zurückreichen, die einzigen, die heidnischen Götterglauben in unverfälschter Gestalt zum Inhalt haben, sind die beiden Merseburger Zaubersprüche für unsere Literatur von besonderer Bedeutung.

Die Hs., in der Bibliothek des Domkapitels zu Merseburg Nr. 58, ist ein Sammelband, bestehend aus ursprünglich sechs selbständigen Teilen geistlichen Inhalts, geschrieben im 9./10. Jahrhundert. Sie enthält auch das fränkische Taufgelöbnis (s. unten). Die Zaubersprüche sind eingetragen auf dem ursprünglich leeren Vorsetzblatt des sechsten Teiles (Bl. 84a der Hs.), eines Missales aus dem 9., und zwar von einer Hand des 10. Jahrhunderts. Sie wurden entdeckt von Georg Waitz im Jahr 1841.

Die Hs. stammt wahrscheinlich aus Fulda.[1]) Der Dialekt der Sprüche ist am ehesten ebenfalls fuldisch.[2])

In den Merseburger Sprüchen ist der älteste Typus der Zaubergesänge erhalten. Er ist schon eine literarische Gattung mit bestimmter Technik. Der Spruch zerfällt in zwei Teile, einen epischen und einen exorzistischen. Zuerst wird ein Vorgang erzählt als Beispiel dafür, daß einmal in einem ähnlichen Fall wie in dem vorliegenden Abhilfe eingetreten ist; oder die Erzählung steht auch nur in losem Vergleichsverhältnis mit dem eben zu behandelnden Fall (sympathetische Auffassung). Der zweite Teil, der Abschluß, die Spitze des Ganzen, ist die exorzistische Formel, die Beschwörungsformel; in ihr liegt die eigentlich magische Kraft, durch sie wird die Wirkung erzielt. Die beiden Teile waren wohl auch im Vortrag verschieden. Die Erzählung hatte, obzwar ebenfalls in gedämpft rezitatorischer Sprechart langsam und feierlich vorgebracht, noch freiere Stimmbewegung, die magische Formel aber wurde einförmig in gedehnten, tiefen Tönen gesprochen, religiöse Schauer erweckend, denn hier wurden magische Kräfte ausgelöst.

Eine andere in Zaubersprüchen häufig vorkommende Erscheinung ist die Aufzählung, die Reihenbildung. In gleicher oder ähnlicher stilistischer Form werden Teile des Inhalts in paralleler Gliederung asyndetisch aneinandergereiht, meist zu je dreien.

a) Der erste Spruch ist bestimmt zur Befreiung eines Gefangenen, zur Lösung aus Banden (an. *leysigaldr*, Grógaldr 10, vgl. MSD. II[3], 46), ist ein Haftlied.

„Einst saßen Idise, saßen hierhin und dorthin.[3]) Einige hefteten einen Haft, einige hemmten die Heere, einige klaubten rings um die Fesseln: entspring den Haftbanden, entfahr den Feinden."

[1]) MSD. I[3] S. XV f.; J. Zacher, Z. f. d. Phil. 4, 462—464.

[2]) F. Wrede, Z. f. d. A. 36, 135 ff.; Braune, Ahd. Gramm. § 163 Anm. 4.

[3]) Der Inhalt der ersten Zeile ist auch enthalten in v. 8 des ags. Bienenspruchs (Grein-Wülcker S. 320) *Sitte ze, sizewif, sizad to eorþan*, Setzt euch, ihr Siegfrauen, laßt euch nieder zur Erde (vgl. auch die über den Hügel, über das Land reitenden Zauberweiber, Grein-Wülcker 1, 317, 3 f.). Der Vers ist also formelhaft aus einem Walkürenspruch auf den ags. Bienensegen übertragen. Die Vorstellung in dem ags. Vers ist dieselbe wie in dem deutschen, deshalb ist doch vielleicht *hera* als *era* (mit prothetischem *h*) zu fassen: *sâzun [h]era* sie setzten sich über die Erde hin (*era* Akk. der Ausdehnung) [*duoder* ist überhaupt noch nicht sicher erklärt]. Ein vokalisch beginnendes *era* würde besser in den Stabreim passen (zu *Eiris* und *idisi* gebunden, allerdings läge der Stab nicht auf der ersten Hebung des zweiten Halbverses), während bei *hera* die logisch schwach betonten beiden *sâzun* Träger der Stäbe sein müssen. — Otfrid I, 5, 5 f. *Floug er sunnun pad, sterrono straza, Wega wolkono zi theru itis frono* enthält eine ähnliche Vorstellung — den Weg

Ein Krieger ist von den Feinden gefangen genommen worden. Die Erzählung geht von den Erlebnissen des Gefangenen aus. Idise,[1]) Walküren, Schlachtjungfrauen, fliegen durch die Lüfte und lassen sich nach verschiedenen Richtungen auf die Erde herab. Es sind drei Scharen. Sie sind dem Gefangenen und seinem Heer günstig gesinnt. Der erste Haufe befindet sich hinter dem Heer der Landsleute des Gefangenen, sie fesseln die gefangen eingebrachten Feinde; der zweite Haufe wirft sich dem feindlichen Heer entgegen; der dritte, der befreiende, erscheint hinter dem Heer der Feinde und löst die Bande des befreundeten Gefangenen, dem der Spruch gilt.[2]) Soweit, von v. 1—3, geht der erzählende Teil, v. 4 enthält die beschwörende Formel.

Gesprochen wurde der Segen entweder vom Gefangenen selbst, sofern er ihn wußte, oder auch von Angehörigen seines Volkes, also wohl von zauberkundigen Frauen von der Ferne aus.[3])

b) Der zweite Spruch, gegen die Beinverrenkung eines Pferdes. Phol (d. i. Balder) und Wuodan ritten in den Wald, da ward dem Rosse Balders sein Fuß verrenkt. Da besprach ihn (den Fuß) Sinthgunt [und] Sunna ihre Schwester; da besprach ihn Frîia [und] Volla ihre Schwester; da besprach ihn Wuodan so gut er es verstand (= der es aufs beste verstand): sei es Beinverrenkung, sei es Blutverrenkung, sei es[4]) Gliederverrenkung: Bein zu Bein, Blut zu Blut, Glied zu Gliedern, als ob sie geleimt wären.

v. 1—5 ist der epische Teil, v. 10—13 die Zauberformel.

Die hier begegnenden Götternamen sind neben der Götterdreiheit in der altsächsischen Abschwörungsformel (s. unten) und 'Doner' in dem Spruch Contra caducum morbum (s. S. 108 f.) die einzigen, die in der ahd. Literatur vorkommen. Eine ganze Göttergesellschaft tritt auf. Wuodan reitet mit dem Lichtgott Balder, der hier in der ersten Zeile Phol[5]) (das *h* ist übrigens erst

durch die Lüfte zur Erde nehmen —, die hier durch den Stabreim und durch das veraltete *itis* eine altertümlich germanische Färbung trägt. · Aber urgermanisch können die zwei ersten Formeln nicht sein, da *pad* und *straza* Lehnwörter sind. Der Weg durch den Weltraum ist in gelehrt geistlichem Stil dargestellt Otfrid V, 17, 25—36.

[1]) *idisi* s. J. Grimm, Mythol. S. 332 f.; Müllenhoff, DAK. 4, 205. 563; E. H. Meyer, Germ. Mythol. S. 23. 166 f. 176; Golther, Mythol. S. 104 ff.; R. M. Meyer, Religionsgesch. S. 158 ff.; Kögel, Beitr. 16, 502—508; Kauffmann, Balder, Straßburg 1902, Register S. 308 (Valkyrjur); E. Brate, Z. f. d. Wortforschung 13, 143—152; G. Neckel, Walhall S. 82—84.

[2]) Drei hilfreiche Scharen von je neun Walküren sind es auch im Lied von Helgi, dem Sohn Hjorwards Str. 27 f.

[3]) In die Ferne wirkender Zauber: Helm, Beitr. 35, 318. Nordische Haftsprüche s. MSD. II[3], 45 f.; andere Lösungssprüche s. auch J. Grimm, Mythol. S. 1029 f. u. Nachtr. S. 369; eine christliche Parallele in Honorius Augustodunensis Spec. eccl., Migne 172, 1086. Der heilige Bandenlöser ist der besonders in Baiern verehrte S. Leonhard.

[4]) Zu den anaphorischen *sôse* = *sô sô*, so wie, ist zu vergleichen die Aufzählung in dem ags. Zauberspruch gegen den Hexenschuß (Grein-Wülcker 1, 318, 23 f.) *ȝif hit wære esa ȝescot, oðde hit wære ylfa ȝescot, oðde hit wære hæȝtessan ȝescot*; ähnlich *swa . . . swa . . . swa* ebenda S. 325, 15 f., *wâ . . . wâ . . . wâ* in der Schwäbischen Trauformel, MSD. Nr. 99.

[5]) Zu *Phol* vgl. bes. J. Grimm, Mythol., Register S. 530; E. H. Meyer, Germ. Mythol., Register S. 337; Golther, Mythol. S. 384 f.; Sophus Bugge, Studien über die Entstehung der nordischen Götter- und Heldensagen, übersetzt von Osk. Brenner, München 1889, S. 296 ff.; Fr. Kauffmann, Beitr. 15, 207—210; derselbe, Balder S. 221; Gering, Z. f. d. Phil. 26, 145—149; Kauffmann und Gering, ebda S. 454—467.

nachträglich übergeschrieben) genannt ist, in den Wald.[1]) Balders Pferd verrenkt den Fuß. Um ihn zu heilen, sprechen der Reihe nach zwei Paare von Göttinnen, je zwei Schwestern, den Segen über die verletzte Stelle, zuletzt aber, da die Heilversuche jener keinen Erfolg haben, greift Wuodan selbst ein. Er kennt die heilkräftige Formel. Und die hilft.[2]) — Hier wie im ersten Spruch sind es Frauen, die die Besprechung übernehmen. Das erste Paar[3]) ist dem Himmelsbogen entnommen (dem *ûfhimil*, dem Himmel oben, Wessobrunner Gebet v. 2). Sinthgunt ist nur eine Teilbezeichnung für das Wesen der Sunna, Sonne, ein Walkürenname für diese, entnommen aus einer ihrer Eigenschaften: g. *sinþs* m. Gang, ahd. *sind* m. Weg, Reise in *gasind* m. der Gefährte; Sinthgunt also ist die Sonne genannt, da sie den Weg am Himmel hin über die Welt macht.[4]) Dann ist aus der Verkörperung der einzelnen Eigenschaft eine von dem Ganzen, der Sunna, getrennte, selbständige Persönlichkeit geworden (eine in der Mythologisierung häufig vorkommende Synekdoche, die 'Hypostasierung'). In demselben gegenseitigen Verhältnis steht das zweite Paar: Frîia ist die Gattin des Himmelsgottes, hier Wuodans, die Fruchtbarkeit bringende Gottheit der Erde. Volla, in der nordischen Mythologie die Dienerin der Frigg (Frîia), bezeichnet noch prägnanter die Fülle der Fruchtbarkeit, wie die römische Copia oder Abundantia.[5]) In der Anordnung der Götter liegt eine Steigerung: das erste Paar, Sinthgunt und Sunna, steht an Würde dem zweiten nach, denn Frîja, die Gemahlin Wuodans, ist die vornehmste

[1]) *zi holze faran* (J. Grimm, Mythol., Nachtr. S. 369 f., vgl. *zi holze ni flûc dû*, Lorscher Bienensegen MSD. Nr. 16, 4; *Fleoh þær on fyrȝen* im ags. Spruch gegen den Hexenschuß, Grein-Wülcker 1, 319, 1 (MSD. II³, 301), *to wudu fleoȝan* ebenda 320, 9. Der wilde Wald steht im Gegensatz zu den von Menschen bewohnten und geschützten Gegenden als die Stätte der Unkultur, der Gefahren und bösen Geister, wo die Verbannten hingewiesen werden (Walther von der Vogelweide 'in den Wald wünschen', Lachmann 35, 18 und Wilmanns' Walther in der Anmerkung zu dieser Stelle; Kaiserchronik (Edw. Schröder), 12185; Fr. Pfeiffer, Wiener SB. 52 (1866), 13 = Forschung und Kritik 2, 13; Hildebrand, Gesammelte Aufsätze und Vorträge S. 210; im Volksmärchen: Joh. Siuts, Jenseitsmotive im deutschen Volksmärchen, Teutonia Heft 19, S. 30 ff.). Durch das 'in den Wald reiten' wird gleich im Eingang eine unbehagliche Situation angedeutet.

[2]) Auch in dem ags. Neunkräutersegen besitzt Woden das heilkräftige Mittel, Grein-Wülcker 1, 322, 32 f.

[3]) J. Grimm, Mythol. S. 185. 256. 587 f., Nachtr. S. 92 f. 205 f.; Z. f. d. A. 2, 188—190 u. Kl. Schr. 7, 96—98; E. H. Meyer, Germ. Mythol. S. 23. 186. 202. 269. 293 u. Register S. 343 unter Sonne; Golther, Mythol. S. 437 ff. 486 f.; R. M. Meyer, Religionsgesch. S. 51 f. 104 f. 638; Kauffmann, Beitr. 15, 207—210; Gering, Z. f. d. Phil. 26, 145—149; Kauffmann u. Gering ebda S. 454—467; Ehrismann ebda 42, 359; Kögel, LG. 1, 92; Ferd. Wrede, Die 'Schwester' im Sprachatlas und die Merseburger Zaubersprüche, mit einer Karte (als im Druck befindlich angezeigt).

[4]) Vgl. Otfrid I, 5, 5 *sunnun pad*.

[5]) Die Entwicklung der Mythologisierung, d. i. der Übergang aus der Anschauung eines Naturvorgangs zur Personifizierung desselben, kann man hier gut beobachten. In dem ags. Erdspruch wird auf die segenspendende Erde der Begriff des 'Anfüllens' unmittelbar angewendet: *ȝefyllan þas foldan* die Erde anfüllen, *Hal wæs þu, folde ... fodre ȝefylled firum to nytte* Heil sei dir Erde, mit Nahrung gefüllt, den Menschen zum Nutzen, Grein-Wülcker 1, 314, 34—37. 49—56. 316, 67—69. 73—78. Man sieht auch, wie aus dem Ganzen ein bestimmter Teil betont wird: die Erde wird apperzipiert als die Fülle gewährende. Die poetische Phantasie bildet dann zwei Gestalten, Erde und Fülle. Endlich ist die Vergleichung des ags. und des ahd. Spruches lehrreich für den Unterschied der niederen und der höheren Religion, des primitiven Glaubens und der Mythologie: im ags. Spruch sind die Naturdinge, die Erde und ihre Fülle, noch nicht losgelöst von der Anschauung der Wirklichkeit, im ahd. Spruch sind sie mythologisiert, d. h. in eine poetische Götterwelt erhoben.

der Göttinnen. Über allen aber steht der höchste Gott, Wuodan. Er allein besitzt auch erst die Kraft, durch seinen Zauberspruch die Verletzung zu heilen.

Die Zauberformel ist indogermanisches Gemeingut, sie findet sich schon im Altindischen.[1]) Ob sie auch schon in der Zeit des indogermanischen Volkszusammenhangs entstanden ist, das kann nicht mit Bestimmtheit behauptet werden. Sie kann von einem der indogermanischen Völker aus sich zu den andern verbreitet haben.

2. Der Wiener Hundesegen.

MSD. Nr. 4, 3 u. II[3], 48 f.; Braune, LB. Nr. 31, 2 u. S. 192; Piper, Ält. d. Lit. S. 158; Kelle, LG. 1, 67. 323; Kögel, LG. 1, 260 f., Grundr.[2] S. 64 f. — Erste Ausgabe von Th. G. von Karajan, Zwei bisher unbekannte deutsche Sprachdenkmale aus heidnischer Zeit. Mit einer Tafel (Faksimile), Wiener SB. 25 (1858), 308 ff.; J. Diemer, Beiträge zur älteren deutschen Sprache und Literatur XVII, Wiener SB. 27 (1860), 337 ff.; Faksimile bei Enneccerus 7. — J. Grimm, Mythol. S. 1037 u. Nachtr. S. 371. 499; Müllenhoff, Z. f. d. A. 11, 257—262; Schmeller, Bayr. Wb.[2] 2, 902; C. Kraus, Z. f. d. österreich. Gymn. 47 (1896), 336 f.; Mart. Müller S. 22.

Hs.: K. K. Hofbibliothek in Wien Nr. 552, 10. Jh., 112 Bl., enthält Heiligenpassionen. Der Segen ist Bl. 107b von einer andern Hand auf eine freie Stelle eingetragen; es folgt darauf noch ein lateinischer Spruch Contra serpentem. Aufgefunden wurde der Spruch 1857 von Fr. Miklosich.

Der Dialekt ist bairisch.

Der Segen, in Prosa abgefaßt, ist gesprochen zum Schutz für die Hunde, daß die Wölfe ihnen nicht schaden, und war wohl in engerem Sinn ein Hirtensegen für Schäferhunde.[2])

Z. 1. 2[3]) enthalten die Erzählung und zugleich die Einführung der Personen, Z. 3—6 sind ein Gebet, Z. 7. 8 folgt die Besprechung. Das epische Moment tritt ganz zurück, die Form ist vielmehr die eines Bittgebets.

Die Personen sind Christus und St. Martin,[4]) der Christes Hirte genannt wird. Er ist der Schutzpatron der Tiere, errettet sie aus Gefahren, vor Verfolgern. Wahrscheinlich aber ist der christliche Spruch Umwandlung eines heidnischen, mit Einsetzung christlicher Personen an Stelle heidnischer Götter.

Der Segen ist verwandt mit den Diebssprüchen (auch *uuolf ode diob* weist darauf hin), um gestohlenes oder verlorenes Vieh wieder zu bekommen.[5]) In der Einleitung hat er Ähnlichkeit mit den ags. Diebssprüchen A und B (Grein-Wülcker, Bibl. 1, 323 ff.). Der Schluß wiederum trifft zusammen mit Segenswünschen in den Ausfahrtssprüchen, auch mit v. 2b des Lorscher Bienensegens (s. unten S. 107 f.).

---

[1]) Verbreitung des zweiten Merseburger Zauberspruchs: J. Grimm, Mythol. S. 1030 bis 1032 u. Nachtr. S. 369 f.; Kuhns, Z. f. vergleichende Sprachforschung 13, 58 ff. 151 ff.; MSD. II[3], 47; Ebermann S. 1—24; Bugge, Studien S. 296 ff.; ferner Z. f. d. A. 21, 211; ebda 24, 68; Germania 8, 62 f.; Z. f. d. Phil. 4, 468 f.

[2]) Vom Diebstahl der Hunde handelt Kap. VI der Lex Salica '*De furtibus canum*', speziell von den Schäferhunden Kap. VI, 3: *Si quis pastoralem canem furaverit.*

[3]) Die Vers- bezw. Zeilenzitate beziehen sich hier und im folgenden auf die betr. Ausgaben in Braunes Ahd. Lesebuch.

[4]) S. Martin als Hirte s. Martin, Z. f. d. Phil. 24, 226.

[5]) Eine nah verwandte altenglische Fassung (12. Jh.) veröffentlicht R. Priebsch, Academy 1896, 428.

Im Stil ist bemerkenswert der Parallelismus der Glieder in germanisch-formelhafter Weise: *dero hunto, dero zôhôno, uuolf noh uulpa, uualdes ode uueges ode heido.*

3. De hoc quod spurihalz dicunt (Lähmungssegen).

Literatur zu diesem und dem folgenden Spruch (4): MSD. Nr. 4, 4. 5 u. II³, 49—51; Braune, LB. Nr. 45 u. S. 199; Piper, Ält. d. Lit. S. 158; Kelle, LG. 1, 230 f. 393; Kögel, LG. 1, 261 f., Grundr.² S. 65 f. — J. Grimm, Mythol. S. 973. 1032; Kuhn, Z. f. vergleichende Sprachforschung 13, 63—74. 154 f. — Erster Druck von Massmann in Dorows Denkmälern alter Sprache und Kunst, 1. Bd. Heft 2—3, Berlin 1824, S. 261—271; Graff, Diutiska 2 (1827), 189 f.; Heyne, Kleinere altniederdeutsche Denkmäler² S. 91; Wadstein Nr. 5 S. 19 u. 127—129; Gallée, Altsächsische Sprachdenkmäler S. 205—207 und Faksimile-Sammlung 6; Mart. Müller S. 22.

Hs.: K. K. Hofbibliothek in Wien Nr. 751, Bl. 188 (auf der letzten Seite der Hs.), auf lateinische Formeln folgend, 9./10. Jh. Eine Beschreibung der Hs. gibt Steinmeyer in den Ahd. Gl. 4, 636.

Der Dialekt ist niederdeutsch, mit Ausnahme des hochdeutschen *spurihalz* in der Überschrift.

Prosasegen gegen Fußlähmung eines Pferdes. *Spurihalz* ist ein Adjektivum, zusammengesetzt aus *spuri*, mhd. *spur* n. f. Spur und *halz* adj. lahm, also lahm beim Tritt des Fußes; Subst. *spurihaltî* in Z. 3. Z. 1. 2ᵃ ist die Erzählung, Z. 2ᵇ u. 3 die Besprechung. Der erzählte Beispielsfall gedenkt eines Fisches, dem die Flossen gebrochen sind und den unser Herr geheilt hat.

Gegen dieselbe Krankheit ist ein altsächsischer Prosasegen gerichtet:

Der zweite Trierer Zauberspruch: *Incantatio contra equorum egritudinem, quam nos dicimus spurihalz.*

Hs.: Trierer Stadtbibliothek Nr. 40, 10. Jh., 132 Bl. Der Spruch steht am untern Rande von Bl. 36ᵇ.[1])

Der Dialekt ist niederdeutsch (altsächsisch), jedoch sind die ursprünglichen Sprachformen meist durch rheinfränkische des 10. Jhs. ersetzt.[2])

„Christus und St. Stephan kamen zur Stadt Salonium, da ward St. Stephans Roß von einer Krankheit befallen. So wie Christ St. Stephans Roß heilte, so heile ich mit Christes Hilfe dieses Roß.“ Darauf folgt die Beschwörungsformel. Der Standpunkt des Spruches ist ganz christlich, irgend etwas Eigenartiges findet sich nicht. Die Wiener Handschrift 751 des Segens *De hoc quod spurihalz dicunt* enthält einen ähnlichen lateinischen Spruch, in welchem Petrus, Michael und Stephanus zusammen gehen, wo Michael über das Roß den Segen Gottes und Christi spricht (J. Grimm, Mythol. S. 1033).

Die Krankheit wird im deutschen Segen *thaz antphangana* genannt, dem entspricht im lateinischen Spruch *infusus*; *infusio* ist der Blutspat oder die entzündliche Rehe (Gliederlahmheit, DWb. 8, 556 u. 557 f. unter *reh* adj., *Rehe* subst., s. unter S. 110), s. J. Grimm, Kl. Schr. 2, 25.

---

[1]) Gefunden von F. W. E. Roth, herausgegeben und besprochen von Edw. Schröder, Z. f. d. A. 52, 169 ff.; dazu R. M. Meyer, Z. f. d. A. ebda 390—396; Wolf von Unwerth, ebda 54, 155—199.

[2]) Braune, Beitr. 36, 551—556.

4. Contra Vermes (Wurmsegen).

Literatur s. Spruch 3 (*spurihalz*).

Hss.: A, dieselbe wie für Nr. 3, Wien 751; der Spruch folgt auf den von der Pferdelähmung; B. Kgl. Bibliothek in München, Cod. lat. 18524 aus Tegernsee, 9. Jh., auf der letzten Seite der Hs., Bl. 203 (s. auch Ahd. Gl. 4, 564). A ist altsächsisch, B oberdeutsch. Beide Fassungen sind nicht wesentlich verschieden. Die Form ist Prosa.

Die Würmer galten als Erzeuger verschiedenartiger Krankheiten, man glaubte sie in den betreffenden Körperteilen sitzen, wo sie Geschwüre, Wunden, Gliederschwund, Krämpfe, Nagen, Stechen, Reißen, Gicht, Zahnweh u. dgl. verursachten. Der Wurm (*nesso*) sitzt mit neun jungen Würmern (*nessiklînon*) in dem Mark der kranken Stelle, von da soll er herausgehen in das Bein, in das Fleisch, in die Haut, schließlich in den Pfeil (der an den bösen Fleck gehalten wurde). Soweit der Spruch. Der Pfeil sollte dann den Wurm fortschießen, und zwar in den wilden Wald,[1]) wo die Dämonen wohnen, von welchen die Krankheiten herrühren.

Die Wurmsegen waren und sind noch heutzutage sehr im Gebrauche[2]) und Ähnliches findet sich auch schon im Altindischen.[3]) Eine besondere Abart sind die Hiobsegen, nach der Erzählung der Bibel, wie der von Gott Geschlagene im Miste lag, mit bösen Schwären von der Fußsohle an bis auf seinen Scheitel.

5. Straßburger Blutsegen.

MSD. Nr. 4, 6 u. II³, 52 f.; Piper, Ält. d. Lit. S. 158; Kögel, LG. 1, 262—265, Grundr.² S. 66. — Erster Druck von J. Grimm, Über zwei entdeckte Gedichte aus der Zeit des deutschen Heidentums, Abhandl. der Akademie zu Berlin 1842 S. 26 ff. und Kl. Schr. 2, 1—29. — J. Grimm, Über Marcellus Burdigalensis, Abhandl. der Akademie zu Berlin (1847) 1849, 457 f. und Kl. Schr. 2, 147 f.; C. Kraus, Z. f. d. österreich. Gymnasien 47 (1896), 337; V. J. Mansikka, Über russische Zauberformeln mit Berücksichtigung der Blut- und Verrenkungssegen, Diss. Helsingfors 1909; Mart. Müller S. 19; Ebermann S. 42 ff.

Hs.: Straßburg, 11. Jh., bei der Belagerung im Jahr 1870 verbrannt.

Der Dialekt ist oberdeutsch, am ehesten alemannisch (*kieken* für *giengen*; *heiz* für *hiez* begegnet hier öfter, doch auch im Bairischen).

Drei verschiedene Sprüche sind hier zusammen verbunden, die jedoch den gleichen Zweck haben, nämlich, wie in der Unterschrift am Schluß angegeben ist, 'ad stringendum sanguinem', das Blut zu stillen.

Der Text des ersten und des zweiten Teils ist sehr verdorben.

I. v. 1—4 „Genzan und Jordan gingen zusammen Geschosse werfen. Da verschoß Genzan dem Jordan die Seite. Da blieb das Blut stehen. So soll dieses Blut stehen bleiben. Stehe, Blut!"

[1]) So auch in dem ags. Segen gegen Hexenstich, Grein-Wülcker 1, 319, 1—3, und in einem mhd. Spruch des 14./15. Jahrh., MSD. II³, 278: hier hausen sie wie Drachen in einem Birkenwald.

[2]) Andere Wurmsegen s. MSD. Nr. 47, 2 u. II³, 276—281; Roethe, Z. f. d. A. 43 Anz. 25, 220 f.

[3]) Kuhn, Z. f. vergleichende Sprachforschung 13, 135—151.

Die beiden ersten Zeilen haben, auch in einzelnen Stileigenheiten, denselben Bau wie die entsprechenden Verse des zweiten Merseburger Spruches, welche Erzählungsform dann auch in anderen Sprüchen vorkommt: *Phol ende Uuodan = Genzan unde Jordan*; *vuorun* [*zi holza*] = *ke'ken* [*samant sozzon*]; *du* [*uuart* usw.] = *to* [*uersoz*]: zwei gehen miteinander, da erleidet der eine einen Unfall. Die v. 3 und 4 unseres Spruches sind die auch sonst in späteren Blutstillungssprüchen, besonders in den Jordansegen, üblichen Formeln (s. bes. MSD. II[3], 273—275. 285 Z. 12. 13 von unten).

Der Name Jordan weist unmittelbar auf einen Jordansegen.[1]) Das Tertium comparationis zwischen dem erzählten Ereignis und der Blutstillung im einzelnen Fall ist das Stillstehen des Jordan. Ein solches fand statt auf den Befehl Gottes durch Josua (Jos. 3, 7—16)[2]) und wurde dann legendarisch auf die Taufe Jesu im Jordan übertragen; denn nur beim Zug Josuas blieb das Wasser des Jordan still stehen, nicht auch bei der Taufe Jesu. Unser Segen geht von der ursprünglichen, alttestamentlichen Überlieferung aus, wie sie auch im Vorauer Moses erzählt wird (Diemer, Deutsche Gedichte des XI. u. XII. Jhs. 68, 4 ff.; MSD. II[3], 276): *Jesus* (d. i. *Josua*) *der güte hirte, der nam moyseses gerte. Er sluc si an den iordan, do inbarte sich der grunt sa.* Hier ist *Josua* schon mit Jesus zusammengebracht.[3])

Nun wird aber mit dem Wort *ke'ken* (= gingen) hier und auch in dem folgenden Teile des Straßburger Blutsegens (v. 5) eine andere Szene dargestellt: die beiden Personen gingen miteinander. Das paßt nicht zur Josuageschichte. Dieses Motiv erklärt sich aus dem Bamberger Blutsegen (12. Jh.):[4]) *Crist unte iudas spiliten mit spieza, do wart der heiligo Xrist wnd in sine siton.* Die Grundlage für diesen legendarischen Zug findet sich in einer apokryphen Kindheitsgeschichte Jesu (das syrische, bezw. arabische Evangelium infantiae arabicum):[5]) ein Knabe, Judas mit Namen, spielte mit Jesus und stieß ihn in die rechte Seite. Aber der Kern dieser Erzählung, der Stoß in die Seite des Jesusknaben, ist eine Übertragung aus der Geschichte des Gekreuzigten: *sed unus militum lancea latus ejus aperuit et continuo exivit sanguis et aqua* Joh. 19, 34; das Ev. infantiae arabicum deutet selbst auf diese symbolische Entstehung der Kindergeschichte hin. Damit aber ist ein zweiter umfangreicher Zweig der Blutstillungssprüche hereingezogen, das sind die Longinussegen. Denn jener *unus militum* des Johannesevangeliums hat von der Legende den Namen Longinus erhalten und wurde als Longinus mit der Lanze zum christlichen Ritter (*Longinus miles*) und Märtyrer.

---

[1]) Zu diesen s. Ebermann S. 24 ff.

[2]) Es ist die Variation des Motivs von Exodus 14, 16. 21, wo Moses das rote Meer durch Aufrecken des Stabes spaltet. Über bildliche Darstellungen von Josua und dem Jordan s. Ferd. Piper, Mythologie der christlichen Kunst, 2. Abtheil., Weimar 1851, S. 514.

[3]) *Genzan* ist also = *Josua* und kann eine Entstellung dieses Namens sein, wie ja in den Segenssprüchen Verdrehungen der Wörter sehr häufig sind. Die Endung *-an* konnte veranlaßt sein aus dem Bestreben, einen Gleichklang zu *Jordan* zu bilden.

[4]) Leitschuh, Z. f. d. A. 33, Anz. 15, 216; Kögel, LG. 1, 263 f.; Ebermann S. 43—45; Adolf Jacoby, Z. f. d. A. 54, 200—209.

[5]) Jacoby a. a. O. S. 201 f.

II. v. 5 f. sind einer andern Fassung entnommen als v. 1—4, die aber wegen des unverständlichen bezw. noch nicht sicher erklärten *molt petritto* nicht erkennbar ist. Jedenfalls aber weist das *keiken* wie erwähnt auf den Erzählungskern des ersten Teiles hin, d. i. auf jene Kindheitsgeschichte; im übrigen kann es sich hier nur noch um die Namen handeln. Nur der Anfang der Erzählung und die Schlußformel *stant plōt fasto* sind erhalten; beide sind stilistisch gleich den entsprechenden Worten des ersten Teils. *Vrô* ist der Herr, Christus, *Lâzakêre* jedoch spottet sicherer Deutung.[1])

Die beiden Segen sind, wie die Geschichte der einzelnen Motive zeigt, christlichen Ursprungs. Möglich ist ja immerhin, daß sich heidnische Vorstellungen von Balders Tod[2]) einmischten, aber sie lassen sich in den Sprüchen nicht nachweisen.

III. v. 7—9, der Tumbospruch,[3]) ist nachweislich Übertragung aus dem Lateinischen. In Aquitanien wurde im 4./5. Jahrhundert ein Blutstillungssegen von vier Zeilen aufgezeichnet, deren beide ersten lauten: *Stupidus in monte ibat, stupidus stupuit.*[4]) Noch näher dem Deutschen kommt folgende lateinische Fassung: *Stulta femina super fontem sedebat et stultum infantem in sinu tenebat.*[5]) Der gemeinsame Treffpunkt zwischen der epischen Szene und dem Zweck, dem Stillstehen des Blutes, liegt in dem Worte *stupidus,* das wörtlich mit deutsch *tumb* übersetzt ist und im lateinischen Spruch dem konkreten Begriff von *stupeo* entspricht, also ein Stocken, Stillstehen ausdrückt.

Die metrische Form ist bei den beiden ersten Sprüchen, da sie aus verschiedenen Bestandteilen zusammengeflickt sind, uneinheitlich. v. 1 und 2 sind rhythmisch gegliederte Vierheber, wahrscheinlich alliterierend (*Genzan — Jordan — giengen*); v. 3 und 4 sind reine Prosa. v. 5 ist wieder rhythmisch, aber Reim oder Alliteration ist nicht vorhanden. Im dritten Teil sind v. 7 und 9 assonierend schließende Vierheber, Z. 8 hat langsamen Sprechvortrag.

Ein Longinussegen scheint auch der erste Trierer Zauberspruch[6]) gewesen zu sein, der in der oben angeführten Trierer Handschrift auf Bl. 19b verzeichnet ist mit der Überschrift *Ad catarrum dic.* Die Sprache ist altsächsisch.

---

[1]) *-ker[e]* ist *gêr,* aber was ist *Laza-*? Kögel leitet es von *lâzan* ab, das vom Speerwurf gebraucht wird. Grammatisch könnte dann das mittlere *a* als imperativische Interjektion = *lâzâ-gêro* „wirf den Speer“ sein. Die schwache Form *kêre* = *gêro* erklärte sich daraus, daß das Wort ein Kompositum ist, vgl. *siechtage*; jedenfalls wäre es aber dann kein Eigenname, sondern ein Appellativum, wie auch das von Kögel LG. 1, 264 Anm. 1 angeführte *Himilgero* ein dem Träger verliehener Beiname, nicht sein Personenname ist. — Zu verstehen ist unter *Lâzakêre* Longinus mit der Lanze. In dem ags. Diebssegen bei Grein-Wülcker 1, 325, 6 tritt ein *Gârmund* auf, also ebenfalls ein mit einem *gêr* Bewaffneter. Dieser ist Longinus, denn die einleitende Szene, Z. 2 f., ist Christi Kreuzestod und dabei ist *Eadelena* (Magdalena) genannt.

[2]) Kögel, LG. a. a. O.; Detter, Beitr. 19, 511 ff.

[3]) J. Grimm, Mythol. S. 438 u. Nachtr. S. 153 f.; E. H. Meyer, Germ. Mythol. S. 23. 143. 161; Kögel, LG. a. a. O.; Golther, Mythol. S. 190 f.

[4]) Aus den Heilformeln des aus Burdigala (Bordeaux) gebürtigen Arztes Marcellus Burdigalensis, s. J. Grimm, oben bei der Literatur.

[5]) K. Helm, Hessische Blätter für Volkskunde 8, 131—135.

[6]) Literatur s. oben beim zweiten Trierer Zauberspruch.

„Christ ward verwundet, da ward er heil und auch gesund, das Blut blieb stehen: so tu du, Blut!“ Hier ist alle epische Ausmalung abgestreift, nur die nüchterne Tatsache der Verwundung und Heilung Christi bleibt übrig.

Die Überschrift *ad catarrum* meint wohl nicht einen gewöhnlichen Katarrh, sondern etwa Bluthusten, Blutsturz (Edw. Schröder a. a. O. S. 178); oder das Wort ist in der allgemeineren Bedeutung von *καταῤῥοος* = das Herabfließen, hier speziell von dem des Blutes, gedacht.

Die zwei Verse des Spruches, Sprechverse, sind rein gereimt.

6. Contra malum malannum (gegen den übeln Malannus, d. i. gegen böses Geschwür).

MSD. 4, 7 u. II³, 53 f.; Piper, Ält. d. Lit. S. 158, Nachtr. S. 199; Kögel, LG. 1, 265, Grundr.² S. 66 f. — Erster Druck von W. Wackernagel, Das Wessobrunner Gebet und die Wessobrunner Glossen, Berlin 1827, S. 67—70. — J. Grimm, Mythol., Nachtr. S. 494; C. Kraus, Z. f. d. österreich. Gymnasien 47 (1896), 337; M. Höfler, Das malum malannum, Janus 14 (1909), 512—526.

Hs.: Universitätsbibliothek in Bonn Nr. 218, 11. Jh., 87 Bl., der Spruch steht auf Bl. 41a; H. Hoffmann, Ahd. Glossen, Breslau 1828, Einl. § 57 und S. 20—25; Ahd. Gl. 4, 388—395.

Der Dialekt ist eine Mischung von Bairisch und Rheinfränkisch.

„Ich ermahne[1]) dich, Schwamm, bei Gott und bei Christus, daß du keins von beiden machst, weder Wunde noch totes Haupt.“ [2])

In der Krankheit *malannus*[3]) sind inbegriffen Auswüchse, Geschwüre, Karfunkel, Pustel. Schwamm ist lat. *fungus*, ein schwammartiges Gewächs beim Menschen.

Der Spruch besteht aus zwei Prosazeilen und enthält nur eine Beschwörungsformel. Am Anfang und zwischen der ersten und zweiten Zeile sind lateinische Vorschriften für die auszuübenden feierlichen Verrichtungen beigegeben, am Schluß noch eine ebenfalls lateinische Beschwörung. — Ein lateinischer Segen, *Adjuro te mala malanna*, steht MSD. II³, 53 f.

7. Weingartner Reisesegen.

MSD. Nr. 4, 8 u. II³, 54 f.; Piper, Ält. d. Lit. S. 158, Nachtr. S. 200; Kögel, LG. 2, 158—161, Grundr.² S. 67. — Erste Ausgabe von Graff, Diutiska 2, 70; J. Grimm, Mythol., Nachtr. S. 494; W. Wackernagel, Ad. Lesebuch 1859 S. 253—255. — Mart. Müller S. 19.

Hs.: Kgl. Handbibliothek in Stuttgart Nr. 25, 12. Jh., Bl. 123b, stammt aus dem Kloster Weingarten in Oberschwaben, enthält ein Psalterium und Litaneien. Der Segen wurde von Graff aufgefunden.

Der Dialekt scheint rheinfränkisch zu sein (*-dor* für *-tor* 4. 5).

Ein Reisesegen wurde dem Scheidenden zum Abschied gesprochen. Er soll ihn behüten auf seinem Wege vor Unglück, daß er wieder gesund

[1]) *bimuniôn*, J. Grimm, Mythol. S. 1027. Z. f. vergleichende Sprachforschung 1, 144 bis 148; bei Otfrid 4, 19, 47 f. steht *bimunigot* in Parallele zu *bisuoran*. In ags. Zaubersprüchen begegnen verwandte Wörter: *Beo ȝe swa ȝemindiȝe mines ȝodes* Grein-Wülcker 1, 320, III, 10; *ȝemyne ðu ... hwæt* 320, IV, 1 u. 322, IV, 23.

[2]) *tôthoupit* vgl. Z. 24, 69, 125 und Anm. dazu S. 78.

[3]) J. Grimm, Mythol. S. 971 u. Nachtr. S. 342; MSD. a. a. O.; Du Cange-Favre 5, 191a f.

heimkomme oder heil sein Reiseziel erreiche; insbesondere einem in den Krieg Ziehenden, um ihn vor Kriegsgefahren zu schützen.

In den beiden Eingangsversen legt der Zurückbleibende seine Abschiedsgebärde dar: er blickt dem Ausziehenden nach und segnet ihn mit den fünf Fingern der ausgestreckten (rechten) Hand, womit er ihm symbolisch in formelhafter Zahl fünfundfünfzig schützende Engel mit auf den Weg sendet, denn die Engel sind die sorgsamen Geleiter der Menschen. Die Reisesegen haben ihren Ursprung in der biblischen Erzählung vom Abschied des jungen Tobias: ihn geleitet der Engel Raphael und sein Vater spricht über die Scheidenden den Abschiedssegen (Tobias 5, 23). Ein Morgensegen des 14. Jahrhunderts lautet ganz ähnlich dem Weingartner Reisesegen: *Heute ich us ge, min engil mit mir gen, dri min waldin, dri mich behalden, dri mich beschirmin, z'abende zu gutir herberge brengin, daz mir in den wogin gesche kein ungenade, daz mich kein wafen versnide* usw.[1]) Und noch heute spricht das Kind den Abendsegen, wie er am Anfang des 16. Jahrhunderts lautete: *Ich will heyndt schlaffen gehen, Zwölff Engel mit mir gehen, Zwen zun haupten, Zwen zun seitten, Zwen zun füssen, Zwen die mich decken, Zwen die mich wecken, Zwen die mich weisen Zu dem hymlischen Paradeyse, Amen.*[2])

Der Mittelpunkt, der Hauptsatz, in dem der Inhalt in einfachen Worten ausgesprochen wird, ist v. 3: „Gott möge dich mit Gesundheit heimsenden." Dies ist die bei Abschiedssegen geläufige Formel (MSD. II[3], 296 f.; C. Kraus, Deutsche Gedichte des 12. Jhs. S. 259; vgl. auch den Schluß des Wiener Hundesegens und Lorscher Bienensegen v. 2). — Die auf die Formel in v. 3 folgenden beiden Endzeilen enthalten eine bildliche Ausmalung des Segenswunsches. Es ist die Vorstellung von je zwei offenen und zwei verschlossenen Toren, dem des Sieges und Glücks,[3]) und dem der Wogen und der Waffen; die einen führen zum Gelingen, die andern zum Verderben.

Viel Empfindung liegt in diesem Gedichtchen. Schon der Inhalt, das Abschiednehmen von einem geliebten Menschen, vielleicht auf Nimmerwiedersehen, erweckt Stimmung. Und sie ist anschaulich ausgedrückt in poetischen Worten.

Die Versform ist alliterierend, zudem sind die Halbzeilen durch Gleichklang gebunden. Der Schwerpunkt liegt ganz auf den Stäben, der Rhythmus wirkt kaum mit, es sind nicht mehr altepische Verse. Die mittlere Zeile fällt

[1]) Schönbach, Z. f. d. A. 29, 348; MSD. II[3], 290.

[2]) Wackernagel, Lesebuch[5] (1873), 1510; Abendsegen und andere Fassungen, mitgeteilt von Reinh. Köhler, Germania 5, 448—456. 11, 435—445; ein altnordischer Spruch, aufgezeichnet am Ende des 14. Jahrh., angeführt von Konr. Maurer, Germania 12, 234—236.

[3]) Die Hs. hat *selgi dor*, was verschrieben oder in der mündlichen Überlieferung des Spruches entstellt ist aus *seldidor* (Assimilation des *d* von *seldidor* an das *g* in dem vorhergehenden *segildor*). Das *Sælden tor*, Tor des Glücks (vgl. J. Grimm, Mythol., Nachtr. S. 261; Wackernagel, Z. f. d. A. 2, 535—537) ist am bekanntesten aus den Eingangsworten von Walthers v. d. Vogelweide Spruch *Mir ist verspart der sælden tor* (Lachmann 20, 31; Wilmanns Ausgabe in der Anmerkung zu 20, 31). Daran klingt dann Walthers Morgensegen an: *Mit sælden müeze ich hiute ûf stên* 24, 18 und der Vers vom Engel Gabriel als schützendem Geleiter: *mit sældenrîcher huote pflac dîn Gabrîêl* 24, 28 f.

aus der Umgebung heraus, es ist ein regelrechter, gereimter (assonierender) dipodischer Vierheber.

Der auf den Weingartner Spruch folgende Prosasegen von S. Ulrich ist ein späterer Zusatz.

8. Lorscher Bienensegen.

MSD. Nr. 16 u. II³, 90—92; Braune, LB. Nr. 31, 3 u. S. 192; Piper, Älteste d. Lit. S. 266, Nachtr. S. 199; Kelle, LG. 1, 231. 393; Kögel, LG. 2, 154—157, Grundr.² S. 67. — Erste Ausgabe von Franz Pfeiffer, Forschung und Kritik auf dem Gebiete des deutschen Altertums II, Wiener SB. 52 (1866), 3—19; Konr. Hofmann, Münchner SB. 1866, 109—112; C. P. Caspari, Homilia de sacrilegiis S. 28 f.; K. Müllenhoff, Z. d. Vereins f. Volkskunde 10 (1900), 16—26; Mart. Müller S. 18 f. — J. Ph. Glock, Die Symbolik der Bienen und ihrer Produkte in Sage, Dichtung, Kultus, Kunst und Bräuchen. Eine kulturgeschichtliche Schilderung des Bienenvolkes auf ästhetischer Grundlage, 2. [Titel-]Ausgabe, Heidelberg 1897 (1891).

Hs.: Cod. pal. 220 der vatikanischen Bibliothek in Rom,[1]) 9. Jh., 71 Bl., enthaltend Predigten Augustins und Dicta Effrems, früher in der Bibliotheca Palatina in Heidelberg, stammt aus dem Lorsch. Am untern Rand von Bl. 58a steht von einer Hand des 10. Jhs. der Segen. Aufgefunden wurde er von August Reifferscheid.

Der Dialekt ist, der Heimat der Handschrift entsprechend, rheinfränkisch.

Zwei Sprüche sind hier zu einem vereinigt. Der erste umfaßt Z. 1 u. 2, Z. 1 ist in der zweiten Hälfte unrhythmisch und reimt in den Halbzeilen nicht; sie ist wahrscheinlich entstellt; Z. 2 dagegen ist eine regelmäßige, in den Halbversen gereimte Langzeile.

Der zweite Spruch hat drei in den Halbversen reimende Langzeilen von regelmäßig alternierendem Rhythmus.

Spruch I: „Krist![2]) Der Bienenschwarm ist außen! Nun flieg du, mein Vieh, hierher in heiligem Frieden in Gottes Schutz[3]) gesund heim zu kommen.“

Spruch II: „Sitze, sitze, Bienenschwarm,[4]) gebot dir Sanct Maria, Urlaub hab du nicht, zum Wald flieg nicht,[5]) weder sollst du mir entrinnen, noch sollst du dich mir entringen.[6]) Sitze ganz stille, wirke Gottes Willen!“

Die Situation ist in den beiden Teilen verschieden. In I ist der Schwarm schon ausgebrochen, der Segen wird gesprochen für glückliche Rückkehr; in II wird vor dem Ausfliegen oder Weiterfortfliegen gewarnt und zum ruhigen Verbleiben aufgefordert. Das Schema ist beide Male im Grunde das gleiche: es besteht in der Hauptsache aus der Besprechung.

---

[1]) Bartsch, Die altdeutschen Handschriften der Universitäts-Bibliothek in Heidelberg S. 183 f.

[2]) *Kirst* für *krist* kann volkstümliche Entstellung sein, aus Scheu, heilige oder dämonische Namen in profanen Ausrufen zu gebrauchen, wie z. B. Potz Blitz für Gots Blitz.

[3]) *fridu frôno* s. Z. f. d. Wortforschung 7, 196 f.; vgl. *on ȝodes fæþme* Grein-Wülcker 1, 316, 68, *on his friđ* 330, 38; *in dem gotes fride du var* Tobiassegen MSD. Nr. 47, 4 v. 43, *in gotz frid ich gee* (zweimal) MSD. II³, 289, *in deme heiligin fride sin* 287 v. 12.

[4]) Ahd. *impi*, mhd. *imbe* m. ist Bienenschwarm, ahd. *bia, bini* n., mhd. *bin bîn* f. die einzelne Biene; mhd. *bie* f. Biene, *bie* n. Bienenschwarm; vgl. Pfeiffer a. a. O. S. 11. 17 f.; Schweizer Idiotikon 4, 909 f.

[5]) Vgl. oben S. 99 Anm. 1.

[6]) *entrinnen — entwinnen* ist eine Steigerung, *entwinnen* mit Arbeit, gewaltsam sich entreißen. Diese letztere Bedeutung paßt wieder zur Bannung eines Gefangenen.

Der erste Spruch trägt von Z. 1b ab den Typus eines Ausfahrts- oder Reisesegens (Empfehlung in Gottes Schutz und gesunde Heimkehr).[1] Der zweite gehört zur Gattung der Bannsegen, durch welche ein Feind oder auch ein Gefangener zum Stillhalten gezwungen wird, womit dann wieder die Blutstillungssegen mit dem typischen Reim *stille* : *wille* verwandt sind.

Daß es besondere Segen zum Schutze der Bienen gab, erklärt sich aus dem Wert, den sie für die Volkswirtschaft hatten. Sie lieferten den Honig zu einer Zeit, als es noch keinen Zucker gab und nach Einführung des Christentums noch dazu das Wachs für die Kirchenkerzen. Den Wert der Bienen bezeugen auch die besonderen Gesetze, die zu ihrem Schutze gegeben waren: Lex salica Cap. VIII, *De furtis apium* (vgl. auch Pfeiffer a. a. O. S. 9; J. Grimm, RA. S. 636).

Eine Reihe anderer Bienensegen sind noch nachgewiesen in MSD. II[3], 92 (dazu auch Kögel, LG. 2, 156 f.); der altertümlichste ist der altenglische Segen *Wiđ ymbe*, Grein-Wülcker, Bibl. 1, 319 f. (s. oben). Der eigenartigste Bienenspruch ist der von Schönbach, Analecta Graecensia (Nr. 2) zuerst veröffentlichte lateinische, wo die Bienen *ancillae dei*, Dienerinnen Gottes, genannt werden.[2]

9. Contra caducum morbum (gegen die fallende Sucht).

MSD. II[3], 300—302; Piper, Nachtr. S. 200 f.; Kögel, LG. 1, 265—267, Grundr.[2] S. 67. — Erster Druck von M von Konr. Hofmann, Münchner SB. 1871, 661—664; erster Druck von P von A. Morel-Fatio, Z. f. d. A. 23, 435 f. — Scherer, Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1885 S. 577 ff. und Kl. Schr. 1, 580—582; Rud. Hildebrand, Gesammelte Aufsätze und Vorträge S. 209 f.; C. Kraus, Z. f. d. österreich. Gymnasien 47 (1896), 338—340; Th. v. Grienberger, Z. f. d. A. 42, 186—193; S. Singer, ebda S. 365 f.; Mart. Müller S. 20.

Hss.: P. Nationalbibliothek in Paris Nr. 229, 12. Jh., am Schluß eines medizinischen Traktats Bl. 9b; Überschrift: Contra caducum morbum; Dialekt rheinfränkisch; M. Kgl. Bibliothek in München, Cod. lat. 14763, Sammelhandschrift aus St. Emmeram in Regensburg, 11. Jh., Bl. 88b; Überschrift: *pro cadente morbo*; Dialekt bairisch. Der Text von P ist länger als der von M und hat lateinische Anweisungen zur Vornahme der begleitenden Handlungen. Die Überlieferung ist in beiden Sprüchen sehr entstellt und der Inhalt im einzelnen deshalb schwer zu erklären.

Unter Zugrundlegung der Pariser Fassung ergeben sich als feste Punkte zunächst die lateinische Überschrift mit den darauf folgenden Worten der Anweisung: *Accede ad infirmum iacentem*, wonach also der Segen gegen die Fallsucht gerichtet ist; die lateinischen Schlußworte, die das Resultat angeben: *et mox uidebis infirmum surgere sanum* Z. 12 f. (ein lateinischer Hexameter!); endlich die Aufforderung an den Kranken Z. 11: *stant uf* [*swaz dir was*, was dir immer gewesen sein mag?], *got der gebot* [oder = *gebietet?*] *dir ez.*

[1] Pfeiffer, Forsch. u. Kritik S. 9 Anm. 1.
[2] Vgl. die ahd. Eigennamen *Gotadeo, Cotesthiu, Gotescalc.*

Auch stimmt mit diesen Punkten überein, daß die Heilung für den Leib ausgesprochen wird, also für den ganzen Körper (der auf der Erde in Krämpfen liegt): *fon disemo christenen lichamen. also sciero werde buoz. disemo christenen lichamen* Z. 7—9. Z. 5 f. aber ist ein Stück aus einem Wundsegen, denn die Adern sollen verbunden werden. Dieser Zwischenteil also umfaßt die Worte *Petrus gesanta. paulum sinen bruoder. da zer aderuna. aderon ferbunde pontum patum.* Mit dem folgenden beginnt die Fortsetzung des Hauptstückes.[1]) Diese Zeilen (von *Petrus* bis *patum*) ausgenommen liegt ein einheitlicher Segen gegen die Fallsucht vor, dessen Inhalt ist: „Doner stand auf der Adamsbrücke, spaltete (zersplitterte) einen [den] Stein zu Holz (er fing an, die Brücke zu zerstören). Stand des Adams Sohn und schlug des Teufels Sohn (d. i. Doner)[2]) in eine [die] Staude, d. i. in den Busch, in den Wald.[3]) Er verstieß den Satan. Also tue ich dich, unreiner Geist, von diesem christlichen Leib." Der epische Teil umfaßt in P Z. 3—7 (außer dem Einschub Z. 5 f.), die beschwörende Formel Z. 7—12.

Die Erzählung enthält den Kampf des Adams Sohns, Christi, gegen Donar, des Teufels Sohn und bedeutet den Sieg des Christentums über das Heidentum. Der Kampf zwischen den beiden Mächten, dem guten und dem bösen Prinzip, ist eine Grundvorstellung des frühmittelalterlichen Christentums, die in der Plastik der romanischen Periode zu den beliebtesten Motiven gehörte.[4])

Die Form des Segens ist Prosa.

Der eingeschobene Wundsegen besteht nur aus einem Teil des erzählenden Eingangs: Petrus sendet seinen Bruder Paulus, daß er Aderuna die Adern verbinde.[5])

---

[1]) *Ferstiez er den satanan* gehört mit dem nächsten Satz *also tuon ih dih unreiner athmo* zusammen, denn mit *also* hebt der Vergleich zwischen dem typischen Bild und dem speziellen Fall an.

[2]) *Donerdutigo dietewigo* ist mit Kögel LG. 1, 266 als Eingang eines heidnischen Hymnus oder überhaupt als verehrender Anruf zu halten. *Dutigo* und *dietewigo* in P sind Vokative, *dutig* ist = got. *þiuþeigs* gütig (Steinmeyer, MSD. II², 301) oder von *diot* Volk abgeleitet = zum Volke gehörig. Also: *Doner, gütiger* (oder heimischer, unserm Volke verehrter), *allewiger*. Diese ehrenden Bezeichnungen passen freilich nicht für den Teufelssohn, als welcher er in dem christlichen Spruch verwünscht wird. Das Ganze ist eine erstarrte Formel, in welcher die Attribute mechanisch und sinnlos nachgeplappert wurden, ohne daß ihre ursprüngliche Bedeutung noch beachtet wurde.

[3]) Zu *stûde* vgl. *kôment durch die wilden wüeste, durch stûden und struppen* Zürich. Jahrb. 45, 17; *gefluhen nie sô balde ze stûden und ze walde* Konrads v. Würzburg Trojanerkrieg 33525 (Mhd. Wb. II, 2, 707).

[4]) Die Brückenszene hat beachtenswerte Ähnlichkeit mit dem Brückenspiel, für das Mannhardt, Z. f. d. Mythol. 4, 301—320, viele Beispiele anführt; vgl. auch Schweizer Idiot. 5, 540 f. Die Hauptsache in diesem Kinderspiel ist ein Kampf, und zwar in vielen Fassungen zwischen Engel und Teufel, zwischen Gottvater und dem Teufel. Die Brücke ist gebrochen, der Schluß ist eben der Kampf zwischen den beiden Scharen. Mythologische Vermutungen s. bei Mannhardt S. 315 ff. und bei Rochholz, Alemann. Kinderlied und Kinderspiel S. 375. Brücke in Mythologie und Volksglaube: Grimm, Mythol. S. 696 f. u. Nachtr. S. 248 f.; Holtzmann, D. Mythol. ed. Holder S. 205 f.; E. H. Meyer, Germ. Mythol. s. Register S. 308; Golther, Mythol. S. 473.

[5]) *Aderuna* ist wohl ein für den Inhalt des Spruches aus *âdera* die Ader gebildeter weiblicher Personenname. Die in P folgenden Worte *pontum patum* sind vermutlich entstellt aus *Pontium Pilatum* (Steinmeyer, MSD. II², 302), in M verdeutscht in unverständliches *frepunte den paten.*

10. Ad equum erræhet (gegen Gliedersteifheit der Pferde).

MSD. II³, 303; Kögel, LG. 2, 157 f., Grundr.² S. 68. — Erster Druck von A. Morel-Fatio, Z. f. d. A. 23, 437. — Scherer, Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1885, 581 ff. und Kl. Schr. 1, 584—587; Ebermann S. 13.

Hs.: Nationalbibliothek in Paris Nr. 229, Bl. 9b, auf demselben Blatt wie der Segen Contra caducum morbum. Der Dialekt ist rheinfränkisch.

Mhd. *diu ræhe* ist Gliedersteifheit (s. oben S. 101), adj. *ræhe* steif, *erræhet* Part. perf. pass. zum verb. *erræhen* steif machen.

Eine kleine Geschichte wird erzählt, wie ein Mann seines Weges geht, sein Roß mit den Händen ziehend. Da begegnete ihm der Herr mit seiner Barmherzigkeit. „Weshalb, Mann, gehst du zu Fuß, weshalb reitest du nicht?“ „Was kann ich reiten? Mein Roß ist lahm geworden.“ „Nun ziehe es da an der Seite, raune ihm ins Ohr, tritt es an den rechten Fuß, so wird es von der Lähmung geheilt werden.“ Die Formel, die ins Ohr geraunt werden soll, ist nicht angegeben.[1]) — Aus dem Zauberspruch ist eine Legende geworden, in welcher der Heiland menschlich gedacht ist, wie er auf der Erde geht, mit den einfachen Leuten spricht und sie belehrt. Der Stil ist der einer germanischen Ballade, wo der Dialog über die Erzählung vorherrscht. Literaturgeschichtlich ist das Gedicht von einzigartigem Werte als Beispiel eines volkstümlichen Liedchens aus dem 11./12. Jahrhundert. Einfach ist auch die metrische Form. Es sind zwölf Verse von vier Hebungen, die in drei vierzeilige Strophen gegliedert sind. Sie sind paarweise gereimt (Assonanzen). v. 1 f. sind nicht gebunden (oder es ist mit Scherer a. a. O. statt *wege* zu lesen *lande*).

Auf das Gedicht folgt eine aus lateinischen und deutschen Worten gemischte Vorschrift für die bei der Besegung vorzunehmende Handlung und eine prosaische Zauberformel. Die Sprachmischung deutet ebenfalls auf die erste Hälfte des 11. Jahrhunderts.

Ein sehr altertümlicher, aber nur in abgerissenen Worten und Sätzen erhaltener Spruch gegen die Gliedsteifheit der Pferde ist

11. Contra rêhîn.

MSD. II³, 302 f.; Kögel, LG. 2, 162 f. — Zuerst veröffentlicht von W. Wackernagel, Z. f. d. A. 3, 41; K. Hofmann, Münchner SB. 1870, 519—521; Piper, Z. f. d. Phil. 13, 476; Münchener Texte, hrsg. von Friedr. Wilhelm, Heft VIII, 63; J. Baechtold, Gesch. d. deutschen Literatur in der Schweiz, Anm. S. 5 f.

Hs.: Wasserkirche zu Zürich C 58/275, Ende des 12. Jhs., unter lateinischen Segen gegen den Schluß des mittelhochdeutschen sog. Züricher Arzneibuchs Bl. 93b, s. W. Wackernagel, Ad. Predigten S. 253—255; Piper, Z. f. d. Phil. 13, 466—476; Wilhelm a. a. O. S. 53—64.

Die Kernworte des Spruchs sind nicht zu entziffern. Sie haben wohl gerade in ihrer geheimnisvoll rätselhaften Form für wirksam gegolten. Auch

[1]) Ebenfalls in (*dextram*) *aurem* geraunt wird der folgende Segen Contra *rêhîn* (11.), MSD. II³, 302 Z. 23 von unten, und die an dieser Stelle folgende lateinische Formel (*in aurem equi dicas*) Z. 18 von unten. In diesem sind auch die Beschwörungsworte angeführt, beginnend mit Marhphar.

die Worte des in der Handschrift folgenden lateinischen Segens *Ad equos sanandos raehin* sind „unverständliches Zauberlatein". Jedenfalls ist es die Absicht des Besprechenden, den bösen Dämon, der die Krankheit verursacht, auszutreiben, „ins Gebirge" zu jagen: *var in dinee ciprige* (= *kipirge*).

Im 12. Jahrhundert aufgezeichnet wurden noch zwei Segen gegen Pferdekrankheiten in einer Pfälzer Hs. des Vatikans, Cod. pal. 1158, abgedruckt in MSD. II³, 303 f.

12. Contra uberbein.

MSD. II³, 304 f.; Kögel, LG. 2, 163. — Scherer a. a. O. S. 585.

Hs.: Paris Nr. 229.

Das Überbein wird bei dem Kreuz Christi beschworen, zu schwinden und sich ganz abzuschwächen. Voran geht eine lateinische Gebrauchsanweisung: Holz soll man auf das Überbein legen, das Kreuz darüber schlagen und nach dreimaligem Paternoster die deutschen Worte sprechen: *Ih besueren dich, uberbein* usw. Hier sind die Beziehungen zwischen der magischen Handlung und dem Inhalt der Segensformel besonders deutlich: das aufzulegende Holz erinnert an das Kreuzesholz Christi, zumal noch das Zeichen des Kreuzes bei der Sprechung des Segens zu machen ist. Aber das Auflegen des Holzes ist nicht nur eine symbolische Handlung, sondern im Grunde eine rein praktische, denn auf das aufgelegte Holz wird mit einem Hammer geschlagen, um das Überbein zu zertrümmern bezw. zu zerteilen, was noch heutzutage die einfachste Heilung desselben ist. — Der Segen ist in Prosa abgefaßt.

13. Segen gegen Verzauberung der Kühe.

MSD. II³, 305; Kögel, LG. 1, 267. — F. Vetter, Germania 22, 352 f.

Hs., jetzt verloren, aus St. Gallen stammend, war in Zürich.

Daß es sich um eine Krankheit der Kühe handelt, geht aus dem letzten Wort *chuospinci* hervor. Da aber die Bedeutung desselben nicht klar ist, so ist es unmöglich, den Spruch sicher zu deuten.

Die bisher behandelten Sprüche gehören der althochdeutschen Periode an. Aber bei der Geschichte der Segensformeln, die durch die Jahrhunderte hindurch fortleben, verwischen die zeitlichen Grenzen, wenn auch formale Gruppen sich im Laufe der Entwicklung deutlich unterscheiden lassen. Darum wird hier der Ort sein, die ältere Literatur zusammenzufassen und die Erscheinungen auch der folgenden Jahrhunderte bis gegen das dreizehnte wenigstens in kurzen Zügen aufzunehmen, da dann im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert die Menge fast unübersehbar wird. Die Denkmäler von Müllenhoff und Scherer geben auch hier für die Forschung die Grundlage ab.

Die vier dort aufgenommenen, gereimten Segen aus dem zwölften Jahrhundert stellen vier Typen dar (MSD. Nr. 47, 1—4 u. II³, 272—305).

1. Der Milstäter Blutsegen.

MSD. Nr. 47, 1 u. II³, 272—276. — Mart. Müller S. 19.

Vergleicht man diesen Spruch mit dem alten Blutsegen von Genzan und Jordan, so fällt sofort ein Rückgang in der Darstellungsart auf. Dort wird in kurzen markigen Zügen eine lebensvolle Szene vorgeführt, hier besteht der epische Teil aus einer oberflächlichen Aufzählung einiger Punkte aus dem Leben Jesu und seiner Taufe durch Johannes (v. 1—6); die darauffolgende Besprechungsformel (v. 7—14) ist durch Wiederholungen gegenüber der Erzählung übertrieben in die Länge gezogen.

Noch dürftiger ist der Blutsegen

Ad fluxum sanguinis narium,

der ebenfalls in der Pariser Hs. Nr. 229 enthalten ist.

MSD. II³, 275; Morel-Fatio, Z. f. d. A. 23, 436 f.; Scherer, Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1885 S. 579 u. Kl. Schr. 1, 582; Kögel, LG. 2, 161 f., Grundr.² S. 67.

Hier ist von der Handlung nichts übrig als *Christ unde Jôhan giengon zuo der* (so!) *Jordan. dô sprach Christ.*

Ähnlich ist ein lateinischer Spruch, der in einer vatikanischen Handschrift des Edictus Hrotharit steht, aus dem 9./10. Jahrhundert (MSD. ebda).

2. Wurmsegen.

MSD. Nr. 47, 2 u. II³, 276—281. — Mart. Müller S. 20.

Zwei Fassungen, dem 12. Jh. angehörig (Hss.: A. München, B. St. Lambrecht in Steiermark). So wie der heilige Christ Job heilte, als er auf dem Miste lag, die Eiterbeulen ihm aufbrachen und die Würmer herausliefen, so soll dieser Wurm, der den Kranken verzehrt, tot sein.

Älter ist ein Wurmsegen gegen das Vieh,

Contra vermes pecus edentes,

ebenfalls in der Pariser Hs. 229.

Morel-Fatio a. a. O. S. 437; Scherer, Berliner SB. a. a. O. u. Kl. Schr. 1, 587. — Kögel, LG. 2, 158.

Die Sonne wird beschworen beim heiligen Germanus, so lange nicht zu scheinen, bis dem Tier die Würmer aus sind (bis es geheilt ist). Zugrunde liegt ein Zug aus der Legende des heiligen Germanus: derselbe aß nie vor Sonnenuntergang. Die Form *fiehe* weist auf alemannischen Dialekt. Die vier Verse zerfallen in zwei Reimpaare, v. 1 u. 2 sind außerdem durch Stabreim gebunden. Sie haben Sprechakzent.[1])

3. 4. Die beiden folgenden Stücke von MSD. Nr. 47, 3 u. 4 u. II³, 281—305 (s. außerdem Mart. Müller S. 21; Piper, Nachtr. S. 201—203), der Münchner Ausfahrtssegen (Hs.: Kgl. Bibliothek in München, Cod. lat. 23374, um 1200) und der Tobiassegen (der in etwa einem Dutzend stark variierender Fassungen überliefert ist) gehören inhaltlich zusammen, insofern

[1]) Die rhythmische Herstellung des vierten Verses bei Kögel ist nicht richtig, denn zwischen *demo* und *fiehe* mußte, wie die lateinische Vorschrift *dic colorem* zeigt, die Farbe des Tieres genannt werden, also etwa: *ê demo rôten* (oder *swarzen, blanken . . .*) *fiehe*, vgl. die lat.-deutsche Anweisung zu dem Segen Ad equum errætet MSD. II³, 303.

sie auf das gesamte Wohlergehen des Besegneten gerichtet sind, nicht bloß auf einzelne Zustände, Gefahren, Krankheiten.

Der Münchner Ausfahrtssegen ist ein Morgengebet, womit der sein Tagewerk Beginnende sich selbst besegnet.[1]) Wirklich für eine Reise bestimmt ist der Tobiassegen, denn wie im Weingartner Stück spricht hier der Zurückbleibende den Segen über den Weggehenden. Der alte germanische Typus ist hier religiös christlich umgedeutet, die biblische Erzählung von Tobias bildet die Einkleidung des Gedichtes, sowohl den epischen Eingang (v. 1—14) als den Schluß (v. 84—94).

In beiden Gedichten haben sich noch Anklänge an die germanischen Kriegerbesegnungen erhalten (vgl. dazu den Weingartner Reisesegen). Der Münchner Spruch zeigt deutlich diese Entstehung, denn erbeten wird Festmachung gegen die Waffen der Feinde und Schärfe des eigenen Schwertes (v. 15—32); das heilige Himmelskind sei der Friedeschild, Marien Kleid soll das Friedhemd (Schutzhemd) sein und Gott, der Traute im Himmel, sei der gute Halsberg. Andere Fassungen haben noch die Umgürtung mit den Siegringen bewahrt (MSD. II[3], 283 v. 3—5 oben *ich wil mich begurten mit den gotes worten, mit den sigeringen*, vgl. auch unten v. 5—7 und S. 284 unten v. 3—5). Der ags. Reisesegen bei Grein-Wülcker, Bibl. 1, 328 ff., ist noch ganz in kriegerischem Geiste, in v. 1 u. 6 sind noch germanische Formeln erhalten: *Syȝeȝealdor ic beȝale, siȝeȝyrd ic me weȝe, wordsiȝe and worcsiȝe, se me deȝe*; die Hilfe des Sieggottes (das war Wodan) wird erfleht v. 33. Der Siegring, Sieggürtel, war ein Zauberring, Zaubergürtel, der um einen Körperteil geschlungen wurde. Aber in den mhd. Besegnungen bedeuten die Siegringe symbolisch die Worte Gottes, und die Rüstung des um den Schutz des Herrn Bittenden soll die eines christlichen Ritters sein. Zwar wird der Segen gesprochen gegen Feuer, Wogen, Waffen, doch nicht mehr bloß zur Verhütung äußerer Gefahren wie im Weingartner Reisesegen, sondern auch innerer, der Gefahren der Seele, zur Wehr gegen *houpthaftige sunden* (v. 47 f.), alles im Bewußtsein, daß allein Gottes Gnade dem Menschen Schutz gewährt und wir seiner Barmherzigkeit bedürfen: *miserere nobis.*

Mit dem Weingartner Reisesegen gemein ist den beiden Gedichten die Besegnung gegen Wogen und Waffen: *dâ sî ich hiute gesegent vor viwer unt vor wâge, vor aller slahte wâfen* Münchner Ausf. 44—46, *diu helle sî dir vor versperret, allez übel sî vor dir verirret. Daz paradîs sî dir offen, elliu wâfen sîn vor dir verslozzen* Tobiassegen 49—52. An der zweiten Stelle blickt noch das Bild von dem offenen und verschlossenen Tor durch. Dieselben Formeln sind in andern spätern Sprüchen häufig, natürlich mit Variationen: MSD. II[3] 283, 11 ff. 285, 14 f. (unten). 286 (Einsiedler Hs.). 287, 15 ff. 33 f. 289 Z. 12 von oben. 290. 296.

[1]) Ausfahrt ist nicht im Sinne von Reise zu verstehen, denn dieser Segen wird nicht wie ein Reisesegen von oder zu einem Abschiednehmenden gesprochen, sondern ist für die Ausfahrt in das Leben gemeint, die mit jedem Tag wieder anhebt.

Für die ritterliche Gesellschaft sind beide Segen bestimmt, der Münchner schon in seinem — eben besprochenen — Inhalt, der Tobiassegen seiner Lebensauffassung nach. Denn durch alle frommen Worte hindurch klingt die Hochschätzung des Weltlebens und seiner höchsten Tugend, der Ehre: *dîn schirm sî diu frîe mîn frouwe sant Marîe vor allem widermuote und vor aller nôte dînes lîbes, dîner sêle und dîner werltlîchen êre* 71—76 (vgl. auch den Münchner Ausfahrtssegen 48), und ein Grundgesetz der höfischen Erziehung, sich beliebt machen bei den Menschen: *holt sî dir man unde wîp* 80, steht am Schluß. Auf den Humanismus der Lebensanschauung des Rittertums ist auch die Ethik dieses Segensspruches gegründet: hier im Leben sollst du *sælic* sein 79 und dereinst ebenso bei Gott, v. 83, ganz wie Wolframs Sittengesetz lautet: wer der Welt Huld behalten kann und doch die Seele vor Gott nicht verliert, das ist eine tüchtige Lebensarbeit (Parzival 827, 19—24).[1])

Sprache und Versbau beider Segen stehen unter dem Einfluß der höfischen Dichtkunst, gehören jedoch der älteren Technik an, denn die Reime sind noch nicht rein. So wurden auch die Segenssprüche von dem neuen Aufschwung der Dichtung auf eine höhere Stufe gebracht und zu Denkmälern der poetischen Literatur erhoben.

Die Besegnungsformeln (Münch. Ausf. 35—50, Tob. 95—124) fallen in dieser Hinsicht gegen die Erzählung ab.

Nahe steht den Reisesegen, welche schließlich das ganze Leben in den Schutz Gottes und der Heiligen stellen, die Johannesminne,[2]) St. Johanns Segen. *Minne* ist soviel wie Erinnerung, beim Scheiden wird der Abschiedstrunk im Namen und im Gedächtnis des Evangelisten Johannes getrunken, dabei wird die Gnade und der Schutz Gottes angerufen. Derselbe Gebrauch ist St. Gertruden Minne.

In den höfischen Epen werden öfter Besegnungen eingestreut: Parz. 507, 23 spricht Gawan einen Wundsegen über einen verletzten Ritter; im Erec 8652 geht einem Zweikampf der St. Johannessegen voran; v. 9986—89 wird beim Abschied von den Zurückbleibenden über den heimziehenden Erec ein Segen in echt ritterlichem Geiste getan: *daz got sîner êren wielte und im die sêle behielte*; ebenfalls einen Abschiedssegen gibt die Mutter der weinend von ihr sich trennenden Tochter, v. 1461—63, und im Wigalois 159, 31 ff. (Pfeiffer) die Dame dem abziehenden Ritter, als sie ihm das Schwert umgürtet.

Die Geschichte der Zaubersprüche ist begründet in der Entwicklung der Kultur und Literatur und macht die von hier aus bedingten Wandlungen

---

[1]) Auch die in MSD. II[3], 297 mit dem Tobiassegen 71—76 verglichene Stelle in Hartmanns Rede vom Glauben, Maßmann S. 16, 1251—1262, bezieht sich auf den Ritterstand.

[2]) St. Johannes Minne, St. Gertruden Minnes. J. Grimm, Mythol. S. 48—51 u. Nachtr. S. 30 f.; Uhlands Volkslieder Nr. 309; E. H. Meyer, Germ. Mythol. S. 54. 178. 186. 197 f. 213; Golther, Mythol. S. 568; Osw. Zingerle, Johannissegen und Gertrudenminne, Wiener SB. 40 (1862), 177 ff.; Jul. Petersen, Das Rittertum in der Darstellung des Johannes Rothe, QF. 106, 155 ff.

durch. Aber in allem Wechsel der Zeiten bleiben gewisse Grundmotive bestehen, zäh wie die Volkssitte überhaupt. Einige heidnisch germanische Typen wurden vom Christentum aufgenommen und, oft nur notdürftig, durch Einsetzung neuer Werte zu christlichen umgestempelt. Aber weitaus die meisten Motive sind christlichen Ursprungs, vermittelt durch lateinische Formeln. Eine Fülle neuer Formen trat besonders unter Einfluß der lateinisch-christlichen Benediktionen[1]) hinzu. Gott, Christus, die Heiligen, Personen des Alten und Neuen Testaments werden angerufen oder handelnd eingeführt. Aber es fehlt meist ein starker innerer Gehalt. Die heidnischen Zauberrunen waren eine heilige Sache und bargen tiefe Wissenschaft, Erhabenes wurde hier ausgesprochen, und das geschah in einer gehobenen Sprache. Den christlichen Segen fehlt diese Weihe. Sie waren nicht nur Besitz besonders Auserlesener, die starke magische Kräfte in sich trugen, sondern jeder konnte sie lernen und anwenden. Sie haben nicht die volle Anerkennung der Kirche, sie gehören zu der volkstümlichen Unterströmung primitiver Religion, die mit dem Aberglauben verwandt ist.

Aber es gibt doch dabei auch poetisch empfundene Sprüche, so z. B. manche Versionen des Segens von den drei guten Brüdern, den drei Frauen oder Mareien, den drei Blumen. Dann sind sie wohl auch zu Volks- und Kinderliedern geworden, z. B.:

Es gingen drei Jungfern im Walde,
Die eine pflückt das Gras ab,
Die andre pflückt das Blatt ab,
Die dritte nahm die Rose weg;

oder der oben angeführte Kinderreim:

Heilẽ, heilẽ Segẽ,
Drei Tag Regẽ,
Drei Tag Schnee,
'S tut meim liebẽ Kindle nimme weh;

oder das schöne Marienlied:

Da droben auf dem Berge, da wehet der Wind,
Da sitzet Maria mit ihrem Kind,
Sie wiegt es mit ihrer schneeweißen Hand
Und braucht dazu kein Wiegenband:

das ist die gleiche Szene wie im Tumbosegen: *Tumbo saz in* (d. h. ursprünglich *auf dem*) *berke mit tumbemo kinde enarme.*

§ 27. Das Hildebrandslied.

MSD. Nr. 2 u. II[3], 8—30; Braune, LB. Nr. 28 u. S. 179—189; Piper, Ält. d. Lit. S. 142—148, Nachtr. S. 197 f., Höf. Epik 3, 683; Kelle, LG. 1, 81—85. 333 f.; Kögel, LG. 1, 210—235, Grundr.[2] S. 71—81; Steinmeyer, Ergebnisse S. 214 f. — Erste Ausgabe von J. G. ab Eckhart, Commentarii de rebus Franciae orientalis, Würzburg 1729, I, 884—902; Die beiden ältesten deutschen Gedichte aus dem achten Jahrhundert: das Lied von Hildebrand und Hadubrand und das Weißenbrunner Gebet zum erstenmal in ihrem Metrum dargestellt und herausgegeben durch

[1]) A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter, 2 Bde, Freiburg i. B. 1909; Schönbach, Wiener SB. 142 (1900), 2. Stück S. 121—131; Hauck 2[2], 754—757. 757—763.

die Brüder Grimm, Cassel 1812; Wilhelm Grimm, De Hildebrando antiquissimi carminis teutonici fragmentum, Göttingen 1830; Karl Lachmann, Über das Hildebrandslied, Abhandlungen der Berliner Akademie 1833 (1835), 123—162 u. Kl. Schr. S. 407—448 (die grundlegende Abhandlung über das Hildebrandslied); W. Wackernagel, Altdeutsches Lesebuch 1839 ff.; Müllenhoff, Altdeutsche Sprachproben 1871 ff.; C. W. Grein, Das Hildebrandslied nach der Handschrift von Neuem herausgegeben, kritisch bearbeitet und erläutert, mit einer lithographierten Tafel, Marburg 1858, 2. Ausg. (mit einer Photographie an Stelle der Tafel) 1880; Max Rieger, Bemerkungen zum Hildebrandsliede, Germania 9, 295—320; R. Heinzel, Über die ostgothische Heldensage, Wiener SB. 119 (1889), 39—55 (Ausgabe und Stellenerklärungen); C. Kraus, Z. f. d. österreich. Gymnasien 47 (1896), 316—328 (in der Besprechung von Kögels LG.); Fr. Kauffmann, Philologische Studien, Festgabe für Ed. Sievers, Halle 1896, S. 124—178 (I. die Handschrift, II. die Sprache, III. Stellenerklärungen, IV. Geschichte und Sage, V. Stil und Metrik); E. Joseph, Der Dialog des alten Hildebrandsliedes, Z. f. d. A. 43, 59—89; J. Franck, Die Überlieferung des Hildebrandsliedes, Z. f. d. A. 47, 1—55; G. Ehrismann, Beitr. 32, 260 bis 292; Th. von Grienberger, Das Hildebrandslied, Wiener SB. 158 (1908), Abhandl. 6; F. Holthausen, Beowulf, 2. Aufl., 2 Teile, Heidelberg 1909 (darin: Teil 1 S. 114—119 Ausgabe des Liedes, Teil 2 S. XXVI ff. Einleitung, S. 96—100 Wörterbuch, S. 169 f. Anmerkungen); Pongs, Das Hildebrandslied, Marburger Diss. 1913. — Nachbildungen: s. die Ausgabe von Grein; E. Sievers, Das Hildebrandslied, die Merseburger Zaubersprüche und das fränkische Taufgelöbnis, mit photographischem Faksimile nach den Handschriften herausgegeben, Halle 1872; Magda Enneccerus, Die ältesten deutschen Sprachdenkmäler, Frankfurt a. M. 1897, 1—4; Könneckes Bilderatlas S. 6, 7.

Das Hildebrandslied ist für die deutsche Literaturgeschichte deshalb von so hoher Bedeutung, weil es der einzige Überrest der germanischen Heldendichtung im Althochdeutschen ist, das einzige epische *scopfliet* der Frühzeit. An ihm allein können wir den Geist und die Form des altdeutschen Volksepos beobachten.

Der Verfasser war ein *Skopf*, ein Volksdichter. Die Zeit der Entstehung kann nur vermutungsweise bestimmt werden: das Original wird zwischen 750 und 800 fallen. Die Heimat des Gedichtes ergibt sich erst aus der sprachlichen Untersuchung.

Hs.:[1]) Cod. theol. fol. 54 der Landesbibliothek zu Kassel, theologischen Inhalts, in kleinem Format (kl. folio), 76 Bl., vom Ende des 8. oder Anfang des 9. Jahrh., wahrscheinlich in Fulda geschrieben. Das Gedicht steht auf der Vorderseite des ersten und auf der Rückseite des letzten Blattes der Handschrift (Bl. 1a und 76b). Es ist um 800 eingetragen und zwar von zwei Schreibern, deren erster den größten Teil abfaßte, während der zweite, auf der Rückseite des letzten Blattes beginnend, nur die 7½ (fortlaufend geschriebenen) Zeilen von v. 30 (*Hiltibraht*) bis v. 41 (*du*) beitrug. Der Text bricht kurz vor dem Ende des Liedes ab, da kein Raum mehr zum Weiterschreiben vorhanden war. Er umfaßt 53 Zeilen (24 auf Bl. 1a, 29 auf Bl. 76b). Die Verse sind nicht abgesetzt, sondern fortlaufend wie Prosa geschrieben. Interpunktion ist vorhanden, aber ohne Regel behandelt.

Lachmann (s. Kl. Schr. S. 430) nahm an, die Mönche hätten das Gedicht, das ihnen noch aus ihrer weltlichen Zeit in der Erinnerung stand, aus dem

[1]) Literatur s. bei Braune, LG., Lit.Nachw. S. 179.

Gedächtnis aufgezeichnet; Holtzmann[1]) aber hat bewiesen, daß es Abschrift ist: der Text hat keine einheitliche Sprache, keine einheitliche Orthographie, keine Einheit in der Schreibung der Personennamen *Hiltibrant* und *Hadubrant*, die auch als *Hiltibraht* und *Hadubraht* vorkommen; auch die Fehler *mir* für *min* 13, *unti* für *miti* 26, *man* für *inan* 43, die Wiederholung von *darba gistontun* 26 aus v. 23 deuten auf falsches Kopieren der Vorlage.

Die Überlieferung ist an vielen Stellen fehlerhaft. Es sind Lücken vorhanden, indem Langverse nicht vollständig sind (wahrscheinlich v. 10. 11. 28. 29. 32. 38. 46). Andrerseits sind die Namen der beiden Redenden zugefügt, wo sie nicht im Vers mitzählen (v. 7. 30. 49. 58; in 45 ist die Rede fälschlich dem Hiltibrant zugeschrieben). Umgestellt sind v. 46—48, die hinter v. 57 gehören (s. unten). Endlich sind einzelne Worte falsch geschrieben: sechsmal steht *-braht* statt *-brant* in *Hiltibraht, Hadubraht* (v. 3. 7. 14. 30. 36. 45), was dadurch zu erklären ist, daß die ursprüngliche Vorlage die Abkürzung *ƀt* für *brant* hatte, welches von dem Schreiber einer spätern Kopie fälschlich in *braht* (glänzend) aufgelöst wurde, woher es dann die Schreiber unseres Textes übernahmen. *h* ist im Anlaut einige Male fehlerhafterweise zugesetzt oder weggelassen (die Fehler sind in den Varianten in MSD. und Braunes LB. verzeichnet).

Zur Orthographie[2]) ist zu bemerken, daß sie altsächsische bezw. angelsächsische Züge enthält: viermal steht am Anfang des Gedichtes *đ*: *dat* 1. 2, *Hađubrant* 3, *gudhamun* 5; das ags. Zeichen F = *f* steht in *feh&a* 27; für *w* steht vor Vokal außer *uu* (bezw. *u* nach Konsonant, z. B. *suasat*) in *uuas* 7. 24, *uuortum* 9, *uuet* 12, *hauwan* 53, *uualtan* 62, das dem *þ* ähnliche ags. Zeichen für *w* in allen übrigen Fällen, also v. 9. 11. 16. 21. 25. 27. 28. 29. 33. 38. 40. 41. 43. 46. 48. 49. 50. 53. 54. 56. 59. 61. 66. 67. 68, *wu* in *wuas* 27, *wuortun* 40; das ags. Zeichen +*u* in *uuas* 27, *uuortun* 40; das ags. Zeichen und *w* in *uuewurt* 49. — Angelsächsische Schrift war im achten Jahrhundert in den Klöstern Deutschlands, besonders in Fulda, durch die eingewanderten angelsächsischen Mönche sehr verbreitet.

Die Sprache[3]) stellt keine einheitliche Mundart dar, vielmehr sind die zwei deutschen Sprachstämme, Hochdeutsch und Niederdeutsch, gemischt und gehen regellos durcheinander. Es ist die Frage, welches der ursprüngliche Dialekt war, ob also das Hildebrandslied hochdeutschen oder niederdeutschen Ursprungs ist. Müllenhoff hält die niederdeutschen Formen nicht für altsächsisch, sondern für altthüringisch oder hessisch und zwar aus einer Zeit, da dort die Konsonanten noch auf niederdeutscher Lautstufe standen, d. h. noch nicht verschoben waren; die verschobenen Fälle stammen von einem spätern hochdeutschen Schreiber, der „ein wesentlich niederdeutsches Gedicht zur Aufzeichnung bringen" wollte oder sollte, „aber nur an hochdeutsche Schrift und Rede gewöhnt" war (Vorrede zu MSD. I[3], XII f.). Für niederdeutsch hält Kögel das Gedicht (Grundr. und LG.), Holtzmann dagegen

[1]) Germania 9, 289—293; Karl Meyer, ebda 15, 17—26.

[2]) Kauffmann a. a. O.

[3]) Braune, LB., Lit.-Nachw. S. 188.

hat die ersten Beweise dafür erbracht, daß das Hildebrandslied ein hochdeutsches Gedicht ist, und diese wurden dann später vermehrt.[1]) Der Verfasser war aus Ostfranken oder Baiern, die niederdeutschen Formen rühren erst von Schreibern her.

Lautstand des Hildebrandsliedes.

Vokale.

Germ. *ê* ist *ê* in *urhêttun* 2, *ę̂* in *lę̂ttun* 63; *ae* in *haetti* 17, *furlaet* 20.

ô ist geblieben in *tô* 6, *frôtôro* 8, *frôte* 16, *chônnêm* 28, *gôten* 47, *môtti* 60, *stônt* 64;

diphthongiert zu *uo*: *muotîn* 2, *gistuont* 8, *cnuosles* 11, *gistuontun* 23 (s. Var.) (aber *gistontun* Var. zu 26), *fuortôs* 41, *muotti* 61.

ai ist Diphthong geblieben, als *ai*: *staim bort* 65; als *ei*: *heittu* 17, *gi[h]ueit* 18, *gileitôs* 32, *cheisuringu* 34, *gimeinûn* 60;

ai ist kontrahiert zu *ê*: *tuêm* 3, *uuêt* 12, *wêttu* 30, *hême* 47, *ênîgeru* 52, *ênîc* 57, [*bêdero* 62]; als *ę̂*: *ę̂nan* 12; als *æ*: *ænon* 2, *raet* 22;

ai vor *h r w* und im Auslaut ist *ê*: *hêrôro* 7, *hêremo* 56, *êrhina* 16, *gêru* 37, *êwîn* 41, *hêrron* 47, *wêwurt* 49; *æ*: *ærist* 63.

au ist *au*: *hauwan* 53, *raubâ* 57, *ou*: *baugâ* 33 (s. Var.); *ao*: *taoc* 55;

au vor Dentalen und *h* ist unkontrahiert *ao*: *-laosa* 22, *aodlîhho* 55; kontrahiert zu *ô*: *gihôrta* 1, *fôhêm* 9, *flôh* 18, *Ôtachres* 18, *Ôtachre* 25, *ôstar* 18. 22. 58, *tôt* 44.

iu ist *iu*: *liuti* 15, *ôstarliuto* 58, *niuse* 60, *hiutu* 61; aber *eu* in *heuwun* 66.

eo ist *eo*: *irmindeot* 13, *Theotrîhhe* 19. 26, *eo* 27 (zweimal). 51, *leop* 27, *neo* 31, *sceotantero* 51; *ê*: *Dêtrîhhe* 23.

Konsonanten.

j bleibt in Flexionsendungen: *heriun* 3, *hiltiu* 6, *fireo* 10, *arbeo* 22, *wâniu* 29, *Hûneo* 35, *reccheo* 48, *billiu* 54, *gûdea* 60.

w ist als *o* im Auslaut nach langem Vokal erhalten: *sêolîdante* 42, *wentilsêo* 43.

m im Auslaut ist erhalten in *tuêm* 3, *fôhêm uuortum* 9, *chônnêm mannum* 28, *dînêm* 40, *dînem hrustim* 46, *asckim* 63, *scûrim* 64, *dêm sciltim* 64, *im* 67, *wâbnum* 68; *n* in *heriun* 2, *wuortun* 40, *scarpên* 64.

n ist vor harter Spirans ausgefallen unter Dehnung des vorhergehenden kurzen Vokals: *gûđhamun* 5, *ôdre* 12, *chûd* 13. 28, *ûsere* 15, *gûdea* 60.

Dentale. Germ. *th* > *d*, jedoch am Anfang *đ* viermal (s. oben); *Theotrihhe* 19 ist archaistische Schreibung, da in Eigennamen die alte Orthographie oft länger beibehalten wird. *d* ist regelmäßig zu *t* verschoben (ca. hundert Fälle)[2]); *t* ist nicht verschoben, also fallen *d* und *t* zusammen in *t*. Bemerkenswert ist das doppelte *tt* nach langem Vokal: *urhêttun* 2, *hætti* 17, *heittu* 17, *wêttu* 30, *môtti* 60, *lę̂ttun* 63, *huîttę* 66, außer in *muotin* 2,

[1]) Besonders von C. Kraus a. a. O. — Mor. Trautmann, Finn und Hildebrand, Bonner Beiträge zur Anglistik 7, Bonn 1903, versuchte nachzuweisen, daß das Hildebrandslied eine Übersetzung aus dem Angelsächsischen sei.

[2]) Siehe Kraus S. 325.

sceotantero 51. *tt* entspricht hd. Doppelspirans *zz* und erklärt sich aus der Schreibung der Vorlage, welche regelrecht *zz* auch noch nach langem Vokal hatte. *tt* ist also mechanische Rücksetzung des niederdeutschen Schreibers aus dem *zz* der Vorlage, eine nd. Vorlage hätte nur ein *t* gehabt. In *gileitôs* 32 wäre *tt* zu erwarten.

Labiale. *b* ist meist geblieben, jedoch zu *p* verschoben im Anlaut: *prût* 21, *pist* 41; im Auslaut: *leop* 27, *gap* 34 (gegen auslautendem *b* in *lîb* 29, *ab* 30); verdoppelt *pp* in *sippan* 31. *p* ist unverschoben: *werpan* 40, *scarpên* 64.

Gutturale. *g* bleibt, wird im Auslaut *c*: *dhunincrîche* 13, *dinc* 32, *wîc* 43, *sehstic* 50, *burc* 52, *taoc* 55, *ênîc* 57, außer in *dhuning* 34 (wo Media folgt: *dhuning gap*). *k* nach Vokalen ist zur Spirans verschoben, im Inlaut *hh*: *[h]welîhhes* 11, *Dêtrîhhe* 23, *aodlîhho* 55; *ch*: *dhunincrîche* 13, *rîche* 48, [*dechisto* 26]; *chh*: *Deotrîchhe* 26; im Auslaut *h*: *sih* 2. 5. 61, *ih* 17. 29. 46. 50. 54, *mih* 40. 51. 53, *dih* 59; unverschoben: *ik* 1. 12; *harmlîcco* 66. *k* im Fall der Affrikatenverschiebung ist *c* in *cnuosles* 11, *folc* 51; meist aber *ch*: *folche* 10, *folches* 27, *chind, dhunincrîche, chûd* 13. 28, *Ôtachres* 18, *Ôtachre* 25, *chônnêm* 28, *cheisuringu* 34, *dhuning* 34, *chludun* 65; *cch* in *reccheo* 48; statt sonstigem *sc* steht *sck* in *asckim* 63. Geschrieben wird *k* nur in den beiden *ik* und in *skihit* 49, sonst *c* oder *ch*. — Anlautendes *h* vor Konsonant fehlt: *ringâ* 6, *wer* 9, *welîhhes* 10, *werdar* 61, ist zugesetzt in *gihueit* 18, *bihrahanen* 57, *hrumen* 61 = *rûmen* räumen? (doch ist dies eher = **hruomjan*, sich rühmen, Kraus S. 327).

Einzelne Formen.

v. 6 stehen nebeneinander der as. N. Pl. *helidos* (hd. *helidâ*) und der ahd. Ac. Pl. *hringâ*.

v. 24. G. Si. *fateres* (*fatereres* Hs.) ist nur ahd., as. ags. ist *fader fæder*.

Bei den Personalpronomina wechseln, außer *ik* und *ih* (oben): D. Si. as. *mi* 12 (zweimal). 15. 42 und ahd. *mir* 13. 52, *dir* 35. 39. 55. 59.

Das Personalpronomen der dritten Person lautet *her* 7. 8. 18 (zweimal). 20. 22 (oder *he*?). 25. 27. 28. 33.

Das Reflexivpronomen *sih* 2. 5. 61 ist nur ahd., denn es fehlt im As.

Demonstrativ bezw. Artikel: *der dhuning* 34, *der . . . der* 58. 59; *dê* 60, *dê ôdre* 12; *dea* 16.

Im N. Pl. *ûsere* 15 ist die Endung ahd., as. wäre *ûse*.

N. Si. masc. *spâhêr* 39 und neutr. *suâsat* 53 sind stark flektiert, also ahd., da das As. keine starken Formen im N. Si. hat; sie würden as. *spâhi, suâs* lauten.

D. Pl. *-êm* des Adjektivs ist ahd.: *fôhêm* 9, *dînêm* 40. 46, as. wäre *-um, -un, -on*.

Inf. *seg-gen* 1 ist as. gegenüber ahd. *sagês* 11, *sagêtun* 15. 42; *bb* in *habbe* 29, gegen ahd. *habês* 47. 57, ist *as*, es stammt aus dem as. *hebben*.

As. *hevane* 30 für ahd. *himile*.

reccheo 48 ist ahd., da es as. *wreccheo* heißen müßte.

sehstic 50 ist as., ahd. wäre die Endung nicht *-zic*, sondern *-zuc*.

wel 59 ags. und as., ahd. ist *wela* und *wola*.

Das Präfix *fur-* in *furlaet* 20, *furnam* 43 ist ostfränkisch.

Die Konjunktion 'und' begegnet in der ahd. Form *unti* 67 neben *anti* 16, *enti* 3. 19. 50, die auch, abgesehen von dem *t* statt *d*, as. sein können.

Das Ergebnis für die Feststellung der ursprünglichen Mundart spricht für das Althochdeutsche; für dieses beweisen: 1. die *tt* für *zz*; 2. *suâsat* statt as. *suâs*, die zweisilbige Form mit der ahd. Endung wird durch das Versmaß geboten, da die durch *-at* bezw. *-az* gebildete Endung die Senkung füllt; 3. *reccheo* statt *wreccheo*, das *r* statt *wr* wird als ursprünglich erwiesen durch die Alliteration zu *rîche*.

Die auffallendste Erscheinung in der Sprache des Liedes ist die, daß keine *z*, Spirans und Affrikata, vorkommen. Die niederdeutschen Schreiber hatten eben den Laut nicht in ihrer Sprache und gerade in dem ȝ bezw. *z* liegt der auffallendste akustische Unterschied bei den Konsonanten zwischen dem Hochdeutschen und dem Niederdeutschen. Darin weicht das Hildebrandslied von den spätern prosaischen niederdeutschen Abschriften hochdeutscher Originale (das sind die as. Glossen) ab, denn diese sind inkonsequent, indem sie sowohl das hd. *z* beibehalten als auch daneben es in ihr niederdeutsches *t* rückwandeln.

Zu einer genaueren Begrenzung des Dialektes innerhalb des Hochdeutschen geben die Formen keinen sichern Anhalt. Die *ao* für *ô* sind bairisch, das Präfix *fur-* ist ostfränkisch. Diese beiden Gebiete kommen also am ehesten in Betracht.

Der Wortschatz hat manche Bestandteile, die sich in der uns erhaltenen althochdeutschen Literatur nicht finden, wohl aber im Altsächsischen oder im Angelsächsischen oder in beiden Sprachen. Darauf besonders wurde die Annahme niederdeutscher Entstehung des Gedichtes gegründet. Aber den Wortbelegen kommt keine Beweiskraft zu, da wir von althochdeutscher stabreimender Versdichtung eben nur das Hildebrandslied mit seinen bloß ca. 68 Versen besitzen, während fast die gesamte angelsächsische und altsächsische Dichtung in der alten epischen Sprache abgefaßt sind. Wenn also einige Wörter des Gedichtes sonst in der althochdeutschen Literatur nicht nachzuweisen sind, jedoch in der angelsächsischen und altsächsischen, so liegt das an dem dürftigen althochdeutschen Material.

Aber für den Sprachschatz des Gedichtes haben diese nur hier belegten Wörter, die *ἅπαξ λεγόμενα*, ihre Bedeutung. Sie zeigen doch, wie eigenartig sich der epische Stil von der uns erhaltenen althochdeutschen Literatursprache abhebt. Manche Wörter fehlen in dieser gewiß nicht aus Zufall wie *hilti* Kampf, *giwîtan* gehen, *gimahalen* eine Rede halten, sprechen, denn es war doch in der umfangreichen ahd. Überlieferung Gelegenheit gegeben, daß sie gebraucht worden wären. Das sind veraltete, epische Worte. — Die *ἅπαξ λεγόμενα* sind:

das Femininum *muozî* 2 Begegnung(?), zu got. *gamôtjan* begegnen, ags. *métan*, as. *môtian*.

hilti f. 6 Kampf, ags. as. *hild*, häufig in ahd. Eigennamen: *Hiltibrant*, *Brunihild*.

gimahalta 7. 14. 36. 45; *gimahalen* hat ahd. sonst nur die Bedeutung 'verloben'; as. *gimahalda*, ags. *madelode*, in Formeln wie hier 'er sprach'.

ik mî dê ôdre uuêt 12 und *dû bist dir, altêr Hûn, ummet spâhêr* 39: der Dativ ethicus *mî*, *dir* kommt bei den Verben *wissen*, *sein* oft im Heliand, nie im Ahd. vor.

giwîtan 18 ist sonst nur im Ags. und As. zu treffen.

in bûre 21: *bûr* m. Wohnung, Gemach = nhd. Bauer in Vogelbauer (zum Verb. bauen), nur hier in der ahd. Literatur, öfter im An. und Ags.

inwit 41, der N. Ac. Si. der ja-Stämme hat das *i* erhalten, ahd. also *inwitti* (*dolo inuuitte* Gl. 1, 105, 35), während das as. *inwid* es aufgegeben hat.

wentilsęo 43, ags. *wendelsœ*, im Ahd. nur *uuendelmeri* belegt.

sceotantero 51, substantivisch gebrauchtes Partiz. präs., nur im Ags. als solches nachgewiesen: *scéotend* Krieger. Man würde *sceozzanto*, substantivische Flexion, erwarten.

banun gifasta 52, „den Tod befestigen, anheften", ähnliche Verbindungen im Ags.

bretôn 54, nur im Ags. *bredwian* vertreten.

billi 54, neutr., nur im Ags. und As. vorhanden.

der dir nû wîges warne 59, *warnen* in der Bedeutung 'verweigern' ahd. nur hier, as. *wernian*, ags. *wyrnan*.

Dagegen umgekehrt nur ahd. sind: *sih*, Reflexivpronomen, das im As. und Ags. fehlt; Präpos. *in* 10. 13. 20. 21. 46. 51. 56. 64, as. wäre *an*, *on*; Präpos. *ar* 33, *ur* 50, fehlt as.; *ubar* 43 wäre as. *oƀar*; *ibu* 12. 55. 57, as. ist *ef*; *eddo* 11. 54, *erdo* 62, as. ist *efƀa*; *aodlîhho* 55; *welaga* 49; *frâgên* 8 ist as. *fragon*; *gistuont* 8 in der Bedeutung 'begann' fehlt im Ags. und As.

Die folgende Übersetzung ist eine möglichst genaue Wiedergabe des ahd. Textes, wobei allerdings der Stabreim aufgegeben werden mußte. Die poetische Wirkung wird dadurch leider sehr abgeschwächt, aber es kommen hier zunächst philologische Zwecke in Betracht.

Ich hörte das erzählen,
daß sich herausforderten einzeln bei der Begegnung (?)
Hildebrand und Hadubrand zwischen zwein Heeren.
Sohn und Vater richteten ihre Rüstungen,
bereiteten sie ihre Kampfgewänder, gürteten sich ihre Schwerter an,
die Helden, über die Ringe (des Panzers), als sie zu dem Kampf ritten.
Hildebrand sprach [Heribrands Sohn]: er war der ältere (würdigere) Mann,
des Lebens erfahrener; er begann zu fragen
mit wenigen Worten, wer sein Vater sei
im Volke der Menschen ....
.... „oder von welchem Geschlechte du seist?
Wenn du mir einen sagst, weiß ich mir die andern,

Kind (Knabe), im Königreich: bekannt ist mir ganz das Gesamtvolk (d. i. das Volk der Krieger, der Adel)."

Hadubrand sprach, Hildebrands Sohn:

„Das erzählten mir unsere Leute,
alte und erfahrene, die früherhin waren,
daß Hildebrand heiße mein Vater; ich heiße Hadubrand.
In der Vorzeit ging er nach Osten, floh er Odoakers Haß,
hin mit Dietrich und mit vielen seiner Degen.
Er ließ im Lande gering sitzen
die junge Frau im Gemach, ein Kind unerwachsen,
des Erbguts verlustig: er ritt nach Osten von hinnen.
Seitdem entstand dem Dietrich Bedürfnis nach meinem Vater (Dietrich bedurfte seiner, brauchte ihn notwendig):
das war ein so freundloser Mann (Hildebrand war Verbannter ohne den Schutz der Freunde)!
Er war dem Odoaker unmäßig zornig,
der Degen treuster (?) bei Dietrich.
Er war immer an der Spitze des Kriegsvolkes: ihm war immer der Kampf zu lieb.
Bekannt war er . . . kühnen Männern.
Nicht, wähn ich, hat er noch das Leben. . . ."

„Ich berufe dich, Irmingott [sprach Hildebrand], oben herab vom Himmel (zum Zeugen),
daß du trotzdem noch niemals mit einem so (nah) verwandten Mann
eine Verhandlung geführt hast!"
Er wand da aus dem Arm gewundene Ringe,
aus Kaisermünzen gefertigt, wie sie ihm der König gegeben hatte,
der Hunnen Herr: „daß ich dir es nun zur Huldversicherung gebe!"

Hadubrand sprach, Hildebrands Sohn:

„Mit dem Speer soll man Gabe empfangen,
Spitze gegen Spitze! . . . .
Du bist dir, alter Hunne, unmäßig klug,
verlockst mich mit deinen Worten, willst mich mit deinem Speer werfen!
Du bist ein so alt gewordener Mann, wie du immer Betrug ausgeführt hast!
Das erzählten mir die das Meer befahren
nach Westen über den Wendelsee (das Weltmeer), daß ihn der Kampf weggenommen hat.
Tot ist Hildebrand, Heribrands Sohn!"

Hildebrand sprach, Heribrands Sohn:

„Weh nun, waltender Gott, Wehgeschick geschieht!
Ich wallte der Sommer und Winter sechzig aus dem Lande,
da wo man mich immer einscharte in das Kriegsheer der Schützen.
Während man mir bei keiner einzigen Feste den Tod beibrachte,
soll mich nun mein eigenes Kind mit dem Schwert hauen, oder ich ihm zum Mörder werden!
Doch vermagst du nun leicht, wenn dir deine Kraft taugt,
an einem so alten Mann die Rüstung erringen,
den Waffenraub erbeuten, wenn du da das einzige Recht (das Recht allein) hast."
„Wohl sehe ich an deiner Rüstung,
daß du hast zu Hause einen guten Herrn,
daß du noch bei diesem Fürsten (bei dieser Regierung) kein Verbannter geworden bist!"

(Worte Hadubrands)

„Der soll doch jetzt der feigste [sprach Hildebrand] der Osterleute sein,
der dich nun vom Kampf abhielte, nun dich dessen so sehr gelüstet,
des gemeinsamen Kampfes: versuche, wer kann,
wer von beiden sich heute der Rüstungen rühmen dürfe (oder: sie aufgeben müßte)
oder dieser Brünnen beider walten."

Da ließen sie zuerst die Eschenspeere gleiten,
scharfe Schauer: das blieb stehen in den Schilten.
Dann stapften sie zusammen, spalteten die Schilde,
hieben harmvoll die weißen Schilte,
und ihnen wurden ihre Lindenschilte klein,
zerkämpft mit den Waffen ....

Faßt man den Inhalt kurz nach den einzelnen Bestandteilen, der Handlung, den Personen, der Situation, so bietet sich folgendes Bild dar: Dietrich, d. i. der Ostgotenkönig (*Óstarliuto* v. 58) Theodorich d. Große ist vor Odoaker zu dem Hunnenkönig nach Ungarn geflohen und mit ihm viele seiner Gefolgsmannen, unter ihnen der ihm vertrauteste, Hildebrand. Dreißig Jahre lebt Hildebrand in der Verbannung, ein gefeierter Held in den Schlachten des Hunnenkönigs. Da kehrt Dietrich mit einem Heer zurück, um sein Reich wieder zu erobern. In der Grenzmark, etwa in Friaul, treffen die feindlichen Heere zusammen, Dietrichs und Odoakers. Sie stellen sich in Schlachtordnung auf. Der Sitte gemäß fordern sich vor der Schlacht zwei der trefflichsten Helden zum Zweikampf heraus, der möglicherweise schon die Entscheidung für die beiden Heere bringen kann. Es sind Hildebrand aus der Reihe der zurückkehrenden Verbannten, Hadubrand aus dem Heere der bei Odoaker in Italien Zurückgebliebenen. Vater und Sohn kennen sich nicht. Es erhebt sich die übliche Zweikampfrede, die hier den Hauptgegenstand des Gedichtes bildet. Der Schluß fehlt. Er war tragisch. Der Vater erschlägt den Sohn.

Gliederung des Gedichtes. Es zerfällt in drei Teile:

I. v. 1—6. Einleitung: v. 1 die epische Eingangsformel (der Dichter versichert, daß er das, was er vortragen will, hat erzählen hören und daß er es nicht selbst erfunden hat).

v. 2—6. Einführung in die Situation (die Herausforderung, die Rüstung).

II. v. 7—62. Hauptteil. Zwiegespräch zwischen Hildebrand und Hadubrand.

v. 7—13. Hildebrand redet als älterer zuerst. Frage nach dem Namen des Gegners.

v. 14—29. Hadubrand nennt seinen und seines Vaters Namen; Schicksal seines Vaters, der Familie; Charakter des Vaters: das alles ist also Bericht der Vorgeschichte.

v. 30—32. Hildebrand gibt sich Hadubrand als Verwandten zu erkennen (die Lücke muß Ausführlicheres enthalten haben).

v. 33—35. Die einzigen erzählenden Verse innerhalb des Dialogs, enthalten einen Versöhnungsversuch des Vaters.

[a) v. 7—35 enthält die Personenfrage].

v. 36—44. Hadubrand weist die Versöhnung zurück, er hält den Alten für einen Betrüger.

v. 49—57. Hildebrands Klage über das Geschick, das ihm bevorsteht; dabei ein Blick auf seine Vorgeschichte.

v. 46—48. Hadubrand dagegen stößt die Hohnrede aus.

v. 58—62. Hildebrand nimmt sie auf, er kann nun den Kampf nicht mehr vermeiden.

[b) v. 36—62 enthalten die Streitrede].

III. v. 63—68. Schluß. Der Zweikampf, zuerst Speerkampf zu Pferd, dann Schwertkampf zu Fuß.

Der Anfang und der Schluß sind erzählend, der Hauptteil in der Mitte ist ein Dialog, der wieder aus zwei Teilen besteht, der in ruhigerem Tone gehaltenen Verhandlung der Redenden über ihre Persönlichkeit und dem leidenschaftlich erregten Wortstreit, der in der Art eines germanischen Prozesses aufgebaut ist. Das Ganze entspricht dem typischen Verlauf eines germanischen Zweikampfs.[1]) Dazu gehört eben die Namenfrage und die dem Fechten vorangehende herausfordernde Rede, die Reizrede.

Die ethische Auffassung. Das gesamte Leben des Germanentums bewegt sich in festen Formen, Recht und Sitte sind die ethischen Gesetze auch im Hildebrandslied. Im kleinsten ist das Verhalten geregelt: der Ältere spricht zuerst, er ist auch der Erfahrenere; bis zu den wichtigsten Entscheidungen: wenn die Reizrede zum Kampf ausgesprochen ist, dann muß selbst der Vater mit dem Sohn auf Leben und Tod streiten. Sitte und Recht verpflichten ihn zum Kampf. Und darin liegt die Tragik des Gedichtes. Der Vater muß die Pflicht erfüllen, das Recht zwingt ihn zum Kampf, zwingt ihn, selbst den eigenen Sohn zu töten.

Mit dramatischer Lebendigkeit sind beide als Kontrastfiguren einander gegenübergestellt, die rücksichtslos unbesonnene, trotzige Jugend und das in langer Erfahrung zur Selbstbeherrschung gereifte Alter. Der Dichter indessen tritt mit seinem Empfinden oder Urteil ganz zurück, er berichtet objektiv die Vorgänge und läßt allein den Stoff wirken. So ist die Behandlung des Themas durchaus episch, auch die Klage des Alten ist in Anschauung gekleidet, und damit unterscheidet sich der Stil des deutschen Epos wesentlich von der stark lyrisch abgetönten angelsächsischen Erzählungsart.

Das Recht ist zugleich ein religiöser Begriff. Das Recht ist von Gott gesetzt. Gott steht dem Rechten bei, er verhilft dem Recht zum Sieg, oder umgekehrt, wer siegt, der hat von vornherein das Recht auf seiner Seite gehabt. Das ist die rechtliche Begründung des Gottesurteils. Die Entscheidung durch ein Gottesgericht ist heidnisch, nach dem Glauben der Germanen waltet die Gottheit über dem Kampf. Die Kirche trat gegen die Zweikämpfe auf, konnte sie aber nicht unterdrücken und ließ sie widerwillig als Rechtsbeweise gelten.

So ist der Zweikampf zwischen Vater und Sohn ein Gottesgericht, dem der Vater sich nicht entziehen kann, wie tief sein Inneres sich auch dagegen aufbäumen mag.

Heidnische Anschauungen finden sich in dem Gedichte nicht mehr. Der *irmingot*[2]) 30, *deus vniversalis*, und der *waltant got* 49 ist der

[1]) Beitr. 32, 261 ff.

[2]) Braune, Beitr. 21, 3 ff.

allmächtige Christengott. Der ganze Inhalt vom Vater-Sohneskampf als eines Gottesgerichts aber ist allerdings bedingt durch den germanischen Schicksalsglauben.

Damit zusammen hängt die gesamte Lebensstimmung. Sie ist fatalistisch. Das Geschick waltet über dem Menschen und bestimmt ihm Leben und Tod. Die Gedanken sind beim Schicksalsglauben immer auf das Ende gelenkt. Darum ist hier die Stimmung tragisch, wie überhaupt die germanische Epik Vernichtungskämpfe besingt und ein lebenzerstörendes Ende. Aber es ist nicht das Tragische unserer modernen Empfindung, nicht das weiche Mitleid oder ein ergebungsvolles Sichbeugen unter den Willen einer höhern Macht, sondern Stolz und Trotz herrscht hier auch im Untergang. Auch fehlt der Begriff der tragischen Schuld, bei den Handlungen tritt der moralische Gesichtspunkt ganz zurück. Sie werden nicht unter ethischer Wertmessung angesehen, sondern Tat und Folge stehen lediglich unter dem Verhältnis von Ursache und Wirkung, als Ablauf eines Naturgesetzes. Wohl bestimmt das Recht den tragisch erschütternden Ausgang des Gedichtes, aber das Recht selbst ist starre Form und wirkt als Naturgesetz. Ein individuelles Sittengesetz gibt es nicht. Und doch ist gerade im Hildebrandslied eine starke Vertiefung des Tragischen erzielt. Es ist in das Innere des Helden verlegt, in den Seelenkonflikt des Vaters. Es ist die große Tragik des inneren Kampfes.

Das Hildebrandslied ist ein Sitten- und Charakterbild aus dem germanischen Heroenzeitalter, ein Widerschein großer historischer Ereignisse. Die gewaltigen Umwälzungen der Völkerwanderungszeit bilden den Hintergrund, Herrschernaturen voll elementaren Machtwillens bestimmen die Geschicke der Völker, der germanische Römerkönig Odoaker und der Gründer des Ostgotenreiches, der große Theodorich. In einem Einzelereignis stellt sich hier das Idealbild eines Heroenlebens dar. Gegenstand der Heldendichtung ist der Kampf. Der gefeierte Liebling des Volkes ist der Recke, der aus der Heimat, aus seinem Besitz und dem Kreis der mächtigen Sippe Vertriebene (*friuntlaos man* 24), der im Elend sich aus eigener Kraft ein neues Glück bauen muß. In einfachen und bestimmten Zügen ist das Innenleben dieser Menschen gefaßt. Naiv ist das Empfinden geteilt zwischen Liebe und Haß, dem Freund gilt die Liebe, dem Feind der Haß (*her was Ôtachre ummet irri, degano dechisto miti Deotrîchhe* 25 f.). Ein moralisches Gesetz gibt es: die Treue, das persönliche Pflichtband zwischen Herrn und Gefolgsmann (*forn her ôstar giweit ... hina miti Theotrihhe* 18 f.). Aber die Treue bezieht sich nur auf den engen Kreis der unter sich Vertrauten, gegen andere ist Mißtrauen geboten und vom Feinde muß man List und Betrug erwarten (v. 37—41).

Eine Eigenschaft ist die notwendige und selbstverständliche Grundlage alles Handelns: der unerschütterliche Mut, der das Leben für nichts achtet und den Tod verachtet; der keine Gefahr kennt, ja dieselbe aufsucht, weil

er mit elementarer Gewalt zur Betätigung drängt. Der schlimmste Schimpf ist die Feigheit (*argôsto* 58); das höchste Streben der Ruhm, und so schließt die Charakteristik, die der Sohn von dem verschollenen Vater gibt: *chûd was her chônnêm mannum* 28. Tapferkeit und Ehre macht die Lebensarbeit aus und es gehört zur Sitte, daß die Helden ihre Freude über ihre Krafttaten in Ruhmreden äußern (v. 50—52), in naiver Selbstverherrlichung. Aber nicht weniger erstrebenswert als das ideale Gut der Ehre sind äußere Machtmittel, Reichtum, Gold und glänzende Rüstungen (v. 33 ff., 46 f., 56 f.). In einem so veranlagten Naturell herrscht über die andern Seelenkräfte der Wille und zwar der Urtrieb zur Selbstbehauptung und Selbsterweiterung, ein maßloses Begehren mit nur geringer Fähigkeit sich zu zügeln (*imo was eo fehta ti leop* 27, d. i. die ungebändigte Kampfeslust).

Der Stoff[1]) des Hildebrandsliedes ist die Geschichte vom Kampf des Vaters mit dem Sohne. Es ist eine weitverbreitete, bei vielen Völkern begegnende Sage, die in verschiedenen Gestaltungen erzählt wird. Nachgewiesen ist sie in der Literatur der Griechen (Odysseus und Telegonos), Perser (Rustem und Suhrab), Iren (Conlach und Cuchulain), häufig im Altfranzösischen, im Mittelhochdeutschen (Biterolf und Dietleip, Alberîch und Ortnît, im Wigamur und im Demantîn), im Mittelenglischen, im Altnordischen (die Sage von Ann dem Bogenschwinger), Dänischen, Russischen. Die Versionen teilen sich je nach dem Ausgang des Kampfes in zwei Gruppen: der versöhnliche Typus (Vater und Sohn erkennen und versöhnen sich) und der tragische Typus (der Vater ist Sieger, er erschlägt den Sohn). Der letztere ist an sich der ältere, und zu ihm gehört auch das Hildebrandslied. Aus dem Lied selbst ist es nicht zu ersehen, da der Schluß fehlt, aber es geht hervor aus dem Aufbau und der Stimmung, die nur eine tragische Lösung erwarten lassen, und außerdem aus direkten Zeugnissen.[2])

Das Hildebrandslied ist also nicht etwa eine historische Sage, die auf einer wirklichen Begebenheit beruht, sondern sie gehört zu einem weitbeliebten, internationalen Erzählungsstoff. Dieser wurde auch von den Ostgoten aufgenommen, in ihre Heldensage eingereiht und übertragen auf die Person des alten Hildebrand, des getreuen Waffenmeisters ihres großen Königs.

Im Mittelpunkt der ostgotischen Heldensage steht eben dieser Theodorich der Große (476—525), in der Sage Dietrich von Bern (Verona). Hier nun kann man das willkürliche Walten der Sage deutlich beobachten. In Wirklichkeit hat Theodorich den Odoaker, der Nachfolger der römischen Imperatoren in Italien, seines Reiches beraubt und schließlich hinrichten lassen.

---

[1]) Über die Sage von Hildebrand: W. Grimm, D. Heldensage[3], Register S. 516; Uhlands Schriften 1, 55 f. 164 ff. 405 ff. 4, 153 ff. 7, 547 f.; Müllenhoff, Z. f. d. A. 10, 179. 12, 254; Heinzel, Über die ostgothische Heldensage, bes. S. 59 ff.; Jiriczek, D. Heldensagen 1, 273 ff. 156 f. 329 f.; R. C. Boer, Die Sagen von Ermanarich und Dietrich von Bern, Halle 1910; Br. Busse, Sagengeschichtliches zum Hildebrandsliede, Beitr. 26, 1—92; M. A. Potter, Sohrab and Rustem, London 1902 (verfolgt das Motiv vom Vater-Sohneskampf bei sämtlichen Völkern).

[2]) Busse S. 38.

In der Sage aber, der subjektiv umgestaltenden Erinnerung des Gotenvolkes, wurden scheinbare Rechtsgründe gefunden, Odoaker das Unrecht zuzuschieben. Dem Theodorich hatte der oströmische Kaiser Zeno, der sich als rechtmäßigen Herrn auch des weströmischen Reiches betrachtete, den Titel eines Adoptivsohnes verliehen. So war er, nach der Auslegung der Politik, rechtskräftiger Herrscher Italiens und kraft solcher Beweismittel marschierte er, auf Veranlassung Zenos, gegen Odoaker. Der auf diese Gründe gestützte Anspruch Theodorichs auf Italien wurde von der Sage zum Recht erhoben: Italien sei das gesetzliche Erbe Theodorichs, Odoaker habe ihn daraus vertrieben. Er sei zu Attila in die Verbannung geflohen, mit dessen Unterstützung zurückgekehrt und habe sein Reich wieder erobert. Die freundschaftliche Haltung Attilas, von der die Sage erzählt, hat eine tatsächliche historische Grundlage, denn es bestand ein enges Verhältnis zwischen den Vorgängern Theodorichs und dem Hunnenkönig. — Aber nicht nur das Verhältnis zwischen rechtmäßigem Herrn und Usurpator, zwischen Recht und Unrecht, wurde umgedreht, sondern die Gestalt Odoakers verschwand ganz aus der Sage und an seine Stelle trat Ermenrîch als Gegner Dietrichs, der ostgotische König Ermanarîch, der sich, als die Hunnen in sein Reich an der unteren Donau einbrachen, in sein Schwert stürzte (375). Ermenrîch ist in den mittelhochdeutschen Volksepen der Gegenspieler, das Hildebrandslied ist das einzige Gedicht, in welchem Odoaker noch der Verfolger Dietrichs ist.

In der ostgotischen Heldensage ist Dietrich umgeben von einer Schar reckenhafter Gefolgsmannen, deren angesehenster der alte Hildebrand ist, der frühste Vertreter jenes im nationalen Epos so hervorstechenden Typus des fürstlichen Vertrauten und Ratgebers,[1]) in welchem Rechtsanschauung und Gemütsleben des deutschen Volkes sich am schönsten offenbaren. Er gehört zu jenen Getreuen wie Berhter im König Rother, Berhtung im Wolfdietrich, der treue Eckart im Biterolf, Wate in der Hilde-Gudrun, Hagen im Nibelungenlied.

Die Gestalt des fürstlichen Erziehers und Beraters ist in der Wirklichkeit begründet und besonders in der Geschichte des Frankenreichs bekannt als der Majordomus, wo allerdings bei der Entartung des Merovingerhauses das ursprüngliche Treuverhältnis nicht in seiner reinen Form erhalten blieb. Jedenfalls ist auch Hildebrand eine historische Persönlichkeit, vielleicht jener Gensimund, der, ein Beispiel der Charakterfestigkeit, in Liedern weithin besungen wurde wegen der bewundernswerten Mannentreue, die er den jungen ostgotischen Königssöhnen gehalten (Cassiodor. Var. VIII, 9; s. oben S. 19).[2])

Zeugnisse für den Kampf von Hildebrand und Hadubrand sind in der angelsächsischen Dichtung und in der Edda nicht enthalten. In jüngeren nordischen Quellen aber wird erzählt, daß Hildebrand seinen Sohn im Kampfe erschlagen habe: in den vísur (Strophen) der isländischen Ásmundarsaga

[1]) Kauffmann a. a. O. S. 156 ff. | [2]) Müllenhoff, Z. f. d. A. 12, 254.

Kappabana Kap. 8 und in der damit verwandten Fassung des dänischen Chronisten Saxo Grammaticus (um 1200).[1])

Aber die alte, ernste Sage hat eine schwerwiegende Umbildung erfahren. Das unglückliche Ende wurde ins Gegenteil verkehrt, die schicksalsgewaltige Stimmung wurde zum erheiternden Scherz: Vater und Sohn erkennen sich, versöhnen sich, und den fröhlichen Abschluß bildet die Heimkehr ins Vaterhaus, wo Ute, die Mutter, dem Sohn und dem lang in Treuen ersehnten Gatten ein Gelage bereitet. Diesen optimistischen Ausgang hat das Volkslied von Hiltebrant, das jüngere Hildebrandslied,[2]) das in vielen Handschriften und Drucken des 15. und 16. Jahrh. verbreitet ist, welche auf eine Bearbeitung des 13. Jahrh. zurückgehen. Eine andere Zeit mit anderer Lebensauffassung hat die Sage umgebildet, das furchtbare Ende wirkte erschreckend auf eine Gesellschaft, deren Geschmack sich an einer günstigen Lösung erfreute, wie sie die höfischen Romane boten. Das alte Lied enthält die Offenbarung großer, den Menschen zermalmender Schicksale, das jüngere dient zu ergötzendem Spiele. Dort ist der Dichter ein vates, ein schicksalskundiger Seher, hier ein die Gegenwart belustigender Spielmann.

Dieselbe humoristische Wendung hat der Bericht der norwegischen Thidrekssaga (Kap. 376 ff.) des 13. Jahrh., die auf altsächsische Lieder zurückgeht. Hier und im jüngeren Hildebrandslied ist der Name des Sohnes 'Alebrand'.

Die älteste Form der germanischen erzählenden Dichtung ist das epische Lied (s. oben § 7).[3]) Es stellt eine einheitliche Szene dar, der Stoff ist mit Anfang und Ende fest umgrenzt und in die Erzählung drängen sich keine vom Gesamtbild ablenkenden Motive ein. Die Darstellung ist knapp und lebhaft, ein straffes Gefüge Aufmerksamkeit festhaltender Gedanken. Diesen kurzgefaßten Liedstil tragen außer dem Hildebrandslied nur noch das mittelniederdeutsche Gedicht von Ermenrichs Tod und das angelsächsische Finnsburgfragment.

Aus dem kürzer gefaßten Lied entwickelt sich das umfangreiche Epos „durch Anschwellung, Verbreiterung des Stils".[4]) Die Erzählungsweise wird gemächlicher, an Stelle des knappen, lebhaften Tempos tritt die epische Breite mit ihrem ruhigen Verweilen selbst bei Nebendingen, mit ihren Schilderungen und Ausmalungen. Einzelne Züge, die lebhaftes Interesse zu erwecken geeignet sind, werden variiert, neue Stoffteile, Nebenmotive, werden eingeschaltet. Der Grundstock des Erzählten kann im Epos dabei derselbe

---

[1]) Uhlands Schriften 6, 121 f.; Ferd. Detter, Zwei Fornaldarsogur, Halle 1891; Jiriczek, D. Heldensagen S. 284 ff.; Kauffmann a. a. O. S. 162 ff.; R. C. Boer, Beitr. 22, 342—390; Busse a. a. O. S. 38 f.

[2]) Uhland, Volkslieder Nr. 132; im Heldenbuch Kaspers von der Roen: v. d. Hagen und Primisser, Der Helden Buch in der Ursprache, 2. Teil, Berlin 1825, S. 219—221 (Deutsche Gedichte des Mittelalters, hrsg. von v. d. Hagen und Büsching, 2. Bd.); Steinmeyer in MSD. II[3], 20—30; Braune, LB., Lit.Nachw. S. 189. — Wolframs von Eschenbach Willehalm 439, 16.

[3]) Die altnordische Epik hat ihre eigene Geschichte, deshalb wird sie hier außer Betracht gelassen. Hier kann es sich nur um die westgermanische, d. i. die ags., as. und ahd. Formensprache handeln.

[4]) Heusler, Lied und Epos S. 24.

bleiben wie beim Lied, d. h. auch das Epos braucht nur einen Gegenstand, eine Fabel in sich zu begreifen, der Stoffkreis kann aber auch erweitert werden durch Aneinanderreihung mehrerer Themen.

Von den germanischen Stämmen haben im früheren Mittelalter nur die Angelsachsen den Schritt vom Lied zum umfangreicheren Epos gemacht. Die Bedingungen, unter welchen es geschah, sind uns nicht bekannt. Es mögen Anregungen durch die lateinische, vielleicht auch durch die keltische Literatur mitgewirkt haben. Das ags. Beowulflied ist das einzige alte germanische Heldenepos (ca. 7. Jahrh.), das wir vollständig besitzen, erhalten sind uns außerdem noch Reste eines ags. Epos von Walther von Aquitanien (s. unten Waltharilied), in breiterem epischen Stil ist auch der ags. Byrhtnoth gehalten. Das deutsche volkstümliche Epos verdankt seine Entstehung erst den Spielleuten des 12. Jahrh. (König Rother um 1140) und wurde von den ritterlichen Dichtern dann zur höchsten Blüte gebracht (Nibelungenlied, Gudrun).

Der Stil des Volksepos ist formelhaft, gleiche Gedanken werden durch gleiche sprachliche Wendungen ausgedrückt (epische Formeln), die öfter wiederkehren[1]), so z. B. die Einführungsworte zu Reden: *Hiltibrant gimahalta, Heribrantes sunu* 7 wie ags. *Wiʒláf maðelode, Weohstánes sunu* Beow. 2862; oder *gurtun sih iro suert ana* 5 wie ags. *ʒyrde hine his swurde* Finnsburg 15; *her frâgên gistuont fôhêm uuortun* 8 f. wie as. *managon uuordon frâgon* Hel. 5276, *mid uuordon fr.* 3038. 3846; *ferahes frôtôro* 8 wie ags. *fród feores* Byrhtn. 317; besonders die epischen Eingangsformeln (MSD. II[3], 9) *Ik gihôrta dat seggen* 1, ags. *Hýrde ic secʒan* Rebh. 1 (Grein-Wülcker 3, 168); vgl. ferner *Dat gafregin ih mit firahim* Wessobr. Geb. 1, *Daʒ hôrtih rahhôn dia uueroltrehtuuîson* Muspilli 37. Daran schließen sich Beteurungsformeln, welche die Wahrheit des Gesagten bekräftigen: *wêttu irmingot obana ab hevane* 30; *dat sagêtun mî ûsere liuti, alte anti frôte* 15 f.; *dat sagêtun mî sêolîdante* 42.

Charakteristisch für die Technik des germanischen Epos ist das Vorherrschen des Dialogs[2]) in der Weise, daß die Redeszenen an Umfang die erzählenden Teile weit übertreffen. Die Handlung wird dann nicht vom Dichter erzählt, sondern in den Gesprächen der handelnden Personen weitergeführt (handelnde Rede). Im Hildebrandslied haben nur der Eingang (v. 1—8), der Schluß (v. 63 bis zum Ausgang) und v. 33—35 die Form der Erzählung, alles andere ist Rede.

[1]) Über den epischen Stil: Müllenhoff, Z. f. d. A. 23, 150 ff.; R. Heinzel, Über den Stil der altgermanischen Poesie, QF. X, Straßburg 1875; Fr. Miklosich, Die Darstellung im slavischen Volksepos, Denkschriften der k. k. Akademie in Wien Bd. 38 (1890); J. Seemüller, Abhandlungen zur germanischen Philologie, Festgabe für Heinzel, S. 320 ff.; F. Vogt, Volksepos und Nibelungias, Festschrift zur Jahrhundertfeier der Universität zu Breslau, Breslau 1911, S. 508 f.; Osk. Sauer, Die Quellen der Chevy-Chaseballade, Diss. Halle 1913. — Formeln: J. Grimm, DRA. S. 1 ff. 31 ff.; derselbe, Andreas und Elene, S. XL ff.; K. Weinhold, Spicilegium formularum, quas ex antiquissimis Germanorum carminibus congessit C. W., Halis 1847; Sievers, Heliand S. 389 ff.; M. Roediger, Z. f. d. A. 23, Anz. 5, 267 ff.; R. M. Meyer, Die altgermanische Poesie nach ihren formelhaften Elementen beschrieben, Berlin 1889; Otto Hoffmann, Reimformeln im Westgermanischen, Diss. Freiburg i. B. 1885. — Scherer, LG. S. 29; Kögel, LG. 1, 333—340.

[2]) A. Heusler, Der Dialog in der altgermanischen erzählenden Dichtung, Z. f. d. A. 46, 189—284.

Die architektonische Gliederung der Satzteile oder auch ganzer Sätze beruht auf dem Parallelismus und der Variation (s. oben S. 72).

Eine besondere Art der Variation ist die Koordination durch *und*, seltener durch *noch*, *oder* (koordinierte Substantiva, Adjektiva, Adverbia, Verba). Das sind die sogenannten Zweigliedrigen- oder Zwillingsformeln; auch synonyme Formeln, wenn beide Teile bedeutungsähnlich sind.

Beschränkt man den Parallelismus auf Sätze, so kann man genauer von Satzparallelismus reden (paralleler Satzbau). Der ganze Satzbau des Hildebrandsliedes trägt diesen symmetrischen Charakter. Hier nur einige Beispiele: *sunufatarungo iro saro rihtun, garutun se iro gûđhamun, gurtun sih iro suert ana* v. 4 f. (hier ist *iro saro rihtun* der Oberbegriff, der die beiden andern Sätze als Teilbegriffe einschließt); oder: *hwer sîn fater wâri fireo in folche — eddo hwelîhhes cnuosles dû sîs* 9—11; *her was eo folches at ente — imo was eo fehta ti leop* 27 u. ö. Variation von Satzgliedern ist ebenfalls sehr häufig, aber nur von zwei, nicht von mehr Gliedern: *her uuas hêrôro man, ferahes frôtôro* 7 f.; *der chuning, Hûneo truhtîn* 33 f.; *hrusti giwinnan, rauba birahanen* 56 f.; *wîges warne, gûdea gimeinûn* 59 f. Dagegen kommen selten zweigliedrige Formeln vor: *alte anti frôte* 16, *ort widar orte* 38, *sumaro enti wintro* 50.

Ein weiteres stilistisches Kunstmittel sind die metaphorischen Umschreibungen. So wird in der ags. Dichtersprache das Meer genannt Walfischstraße, Schwanenstraße, der Wogen Kampf; das Schiff ist der Wogengänger, das Seeholz, der Wogenhengst. In der altnordischen Skaldendichtung ist diese Bildersprache — die Metaphern werden in der altnordischen Poetik Kenningar genannt — ins Maßlose gesteigert und zur bombastischen Manier geworden. Die epische Sprache ist dadurch stark bildlich ausgeschmückt und erhält das Gepräge einer phantasievollen Rhetorik. Diesen prunkvollen, blühend poetischen Stil trägt indes nur die angelsächsische und altsächsische Stabreimdichtung, nicht auch die althochdeutsche. Sie ist einfach und kraftvoll und damit wohl auch altertümlicher. Ebenso ist das Epitheton ornans, das typisch wiederkehrende, bloß stilisierende Beiwort, nicht üblich.

Beliebt ist in der epischen Sprache auch die Hyperbel. Der Held ist der Tapferste, das Schwert das beste, die Tat die ruhmvollste, die je geschehen.[1]) Auch hiermit ist das Hildebrandslied sparsam, ein Beispiel ist etwa *degano dechisto* 26.

Weniger ausgeprägte epische Stilformen sind die Parenthese: *flôh her Ôtachres nid*, eingeschaltet in den Satz *forn her ôstar giweit — hina miti Theotrîhhe* 18. 20; Vorstellung des persönlichen Pronomens: *garutun se iro gûđhamun . . . helidos* 5 f.; Trennung von Satzteilen: *luttila sitten prût in bûre, barn unwahsan* 20 f.

Die Sprache des Hildebrandsliedes ist demnach einfach und klar, sie hat etwas Monumentales; sie ist ohne Zierat und verwirrenden Schmuck.

[1]) C. Kraus, Z. f. d. österreich. Gymnasien 47 (1896), 348; Leo Wolf, Der groteske und hyperbolische Stil des mhd. Volksepos, Palaestra XXV, Berlin 1903.

Aber die einfachen Worte können zu Kraft und Leidenschaft gesteigert werden, wo sie die Erregung eingibt.

Indessen wir dürfen den Dichter nicht überschätzen. Eigentlich ist doch nur weniges in seinem Werke sein geistiges Eigentum. Inhalt und Form sind durch die Tradition gegeben, sind Allgemeingut des Volkssängertums. Die volkstümliche Kunst ist typisch, sie ist an bestimmte herkömmliche Formeln gebunden und ebenso ist der Inhalt beschränkt auf einen immer wiederkehrenden Kreis von Anschauungen. So besteht auch das Hildebrandslied fast nur aus bekannten epischen Motiven und keinen bedeutenderen Zug hat der Dichter selbst hinzugegeben.

Verskunst.[1]) Die rhythmische Form ist in den althochdeutschen alliterierenden Gedichten mehr gestört als in den angelsächsischen und auch in den altsächsischen, vielleicht war sie überhaupt unregelmäßiger und die Technik roher. Manches mag auch an der schlechten Überlieferung dieser Denkmäler liegen.

Der Versbau ist abwechslungsreicher als im Angelsächsischen, doch ist die Freiheit in der Behandlung der Senkungen nicht so groß wie im Altsächsischen.

Es erscheinen kurze Halbzeilen mit je nur einer Senkung zu der betreffenden Hebung wie *ćnon múotin* 2b, so noch 9a. 21a. (21b). 22a. 25b usw. Dagegen wieder lange mit Steigerung der Zahl der Senkungssilben (Schwellverse) wie *gárutun se iro gúđhamun, gúrtun sih iro suért ána* 5, *spénis mih mît dînêm wórtun, wili mih dînu spéru wérpan* 40.[2])

Auffallend groß ist die Zahl der bloß zweistäbigen Verse: zwei Drittel der Langzeilen haben bloß zwei Stabreime. Auch im zweiten Merseburger Zauberspruch und im Muspilli überwiegen die Langzeilen mit zwei Stäben.

Ohne Alliteration sind überliefert v. 15 (der Reim *mî* : *liuti* ist nicht ursprünglich, da statt niederdeutschem *mî* hochdeutsches *mir* anzusetzen ist)[3]) und v. 46.

Rhythmisch und teilweise zugleich auch offenbar inhaltlich fehlerhafte Verse sind 10. 11. 28. 29. 32. 38. 46.[4])

§ 28. Das Wessobrunner Gebet.

MSD. Nr. 1 u. II[3], 1—8; Braune, LB. Nr. 29 u. S. 189; Piper, Ält. d. Lit. S. 139—142, Höf. Epik 3, 678—682; Kelle, LG. 1, 74—79. 330—332; Kögel, LG. 1, 269—276, Grundr.[2] S. 89—93; Steinmeyer, Ergebnisse S. 213. — Erste Ausgabe von Bernh. Pez, Thesaurus Anecdotorum novissimus, Wien 1721, S. 417 f.; Das Lied von Hildebrand und Hadubrand und das Weißenbrunner Gebet usw., herausgegeben durch die Brüder Grimm, Cassel 1812; W. Wackernagel, Das Wessobrunner Gebet und die Wessobrunner Glossen, Berlin 1827; K. Müllenhoff, De carmine Wessofontano et de versu ac stropharum usu apud Germanos antiquissimo, Dissertatio, Berlin 1861; Müllenhoff, Altdeutsche Sprachproben 1871 ff.; W. Wackernagel, Die altsächsische Bibeldichtung und das Wessobrunner Gebet, Z. f. d. Phil. 1, 291—309; W. Scherer,

[1]) Braune, LB., Lit. Nachw. S. 180.
[2]) Saran, Verslehre S. 233.
[3]) Herm. Möller, Zur ahd. Allitterationspoesie, Kiel und Leipzig 1888, S. 91 f.
[4]) Kögel, LG. 1, 76 f. 216. 219. 221. 222. 228 läßt Halbverse statt Langverse zu (Parömiacus).

Z. f. d. österreich. Gymnasien 21 (1870), 53—59 u. Kl. Schr. 1, 194—200; R. Heinzel, Z. f. d. österreich. Gymnasien 43 (1892), 741 ff. u. Kl. Schr. S. 419—423 (s. auch S. 4 f.); C. Kraus, Z. f. d. österreich. Gymnasien 45 (1894), 130. 47 (1896), 340 f.; A. Heusler, Z. f. d. A. 40, Anz. 22, 252. — Nachbildungen: Enneccerus 9. 10; Könneckes Bilderatlas S. 5; Erich Petzet und Otto Glauning, Deutsche Schrifttafeln des IX. bis XVI. Jahrhunderts aus Handschriften der kgl. Hof- und Staatsbibliothek in München, München 1910 ff., 1.

Hs.: München Cod. lat. 22053 aus Kloster Wessobrunn in Oberbaiern (südlich von München), kl. 4°, Anfang des 9. Jahrhunderts. Die Handschrift ist aus drei ursprünglich getrennten Teilen zusammengesetzt. Am Schluß des dritten steht die Notiz Ab incarnatione domini anni sunt DCCCXIIII. Der mittlere Teil des 100 Blätter umfassenden Kodex, Bl. 22a—66b, enthält verschiedene Stücke theologischen und geometrischen und geographischen Inhalts und am Schluß auf Bl. 65b 66a unser Denkmal unter der Überschrift *De poeta.* Es ist fortlaufend wie Prosa geschrieben, doch sind die Zeilen bezw. Kola meist durch Punkte abgeteilt. Auf den vorhergehenden Blättern, 58a—64a, sind verschiedentlich deutsche Glossen in bairischer Mundart zerstreut (Ahd. Gl. 4, 575 f.).

Das Denkmal besteht aus zwei verschiedenen Stücken, einem poetischen (A = v. 1—9 bei Braune) und einem prosaischen (B = v. 10—14). Das poetische Stück zerfällt wieder in zwei Abschnitte (AI = v. 1—4, AII = v. 5—9). In der Handschrift sind die drei Abschnitte AI AII und B durch rot ausgezeichnete Initialen gekennzeichnet.

Der Dialekt[1]) von A ist bairisch (*ô* ist erhalten in *cootlîhhe* 9; anl. *p* in *paum*, *pereg* 3; anl. *k* in *cot* 7. 9, *cootlîhhe* 9, inl. *almahtîco* 7, *manake* 8; Sekundärvokal zwischen *r* und *g*: *pereg* 3); jedoch mit folgenden Ausnahmen in den beiden ersten Versen: *Dat* 1. 2, das as. oder auch mfrk. bezw. ndfrk. sein kann; *gafregin ih* ist das as. *gifragn ik* oder ags. *ʒefrǽʒn ic*, wobei das *e* entweder Wiedergabe des ags. *æ* ist oder Umlaut des *a* durch das angelehnte *ih* mit Übergangslaut *i* zwischen *g* und *n*. Die Sprache des Gedichtes ist also bairisch mit altsächsischen oder angelsächsischen Spuren (Braune LB. S. VIII). Die Heimats- und Zeitfrage kann erst nach Darlegung des Inhalts behandelt werden.

B, der prosaische Teil, ist in rein bairischer Mundart geschrieben (inl. *p* in *forgâpi* 11, *galaupa* 12; *ô* in *côtan* 12, *uuîstôm* 12).

Orthographie. Für *ga (gâ)* steht viermal das ags. Runenzeichen ᛝ (dasselbe findet sich auch in dem außerhalb unseres Gedichtes, Bl. 63a, am Rand stehenden Wort *kazungali*; ahd. *kazungalî* ist = *poesis* [Graff 5, 683], zu *zunga lingua* = Sprache), für *enti* immer, außer einmal (Z. 12), das ags. ⁊ (= lat. *et*). Für die Heimat des Gedichtes, also etwa für angelsächsischen Ursprung des ganzen Stückes beweisen diese ags. Abkürzungen nichts, da sie auch in der Schreiberschule eines deutschen Klosters gebraucht worden sein konnten. Daß sie in der Tat bloß von einem Schreiber herrühren, das beweist der Umstand, daß die Rune ᛝ auch in dem gar nicht zu dem Gedicht gehörenden *kazungali* steht.

[1]) MSD. II[3] a. a. O.; Kögel, LG. 1, 270 ff., Grundr.[2] S. 90 f.; Kraus a. a. O. S. 340 f.

Übersetzung des Gedichtes (A I und A II):

A I:

Das erfuhr ich unter den Menschen als die größte der Wissenschaften,
daß die Erde nicht war noch der Oberhimmel,
noch Baum . . . noch Berg war
noch irgendein [Stern] noch schien die Sonne
noch leuchtete der Mond noch [war] das herrliche Meer.

A II:

Als da nichts war von Enden und Grenzen,
da war der eine allmächtige Gott,
der Männer mildester, und da waren auch viele mit ihm
ruhmvolle Geister, und der heilige Gott. . . .

Die Verse haben zum Inhalt den Anfang der Welt, das Gedicht ist also eine Kosmogonie. Im germanischen Glauben war der Ursprung der Götter und Menschen eine der wichtigsten Lehren. Das Wessobrunner Gebet also geht mitten aus dem innersten Gedankenleben des Volkes hervor und gibt Antwort auf eine der bedeutungsvollsten Fragen seiner Weltanschauung, *firi-uuizzo*[1]) *meista*. Die Antwort aber ist christlich, so wie sie der Missionar den der neuen Lehre Lauschenden gab.

Die Erklärung des Gedichtes hat auszugehen von der christlichen Lehre, die es verbreiten will. Den Kommentar dazu gibt jener schon erwähnte Brief des Bischofs Daniel von Winchester an Bonifatius (s. oben S. 53 Anm. 3).[2]) Zu den Hauptpunkten, die der Missionar in den Religionsgesprächen mit den Heiden zu erörtern hat, gehört die Entstehung der Götter und der Welt (Theogonie und Kosmogonie). Die heidnische Lehre von den Göttern steht fest: sie sind gezeugt, sie haben einen Anfang. Aber über den Ursprung der Welt hat bei den Germanen offenbar kein bestimmter allgemein anerkannter Glaubenssatz geherrscht, denn Daniel setzt für sie eine zweifache Ansicht voraus: entweder die Welt hat einen Anfang: wer hat sie dann geschaffen? denn sie, die Heiden, können doch für ihre erzeugten Götter vor Erschaffung der Welt (*saeculi*, der sichtbaren Welt, im Gegensatz zu *mundus*, der intelligiblen Welt, der Unendlichkeit) keinen Raum ausfindig machen, wo sie etwa sich aufhielten oder wohnten; oder sie hat immer und ohne Anfang existiert. Die zweite Meinung nun, die von der Ewigkeit der Welt, muß von dem Geistlichen absolut zurückgewiesen werden, denn es gehört zu den Grundlehren des Christentums, daß die Welt nicht von Anfang an war, sondern von Gott geschaffen wurde; und wer hätte denn auch über die Welt regiert, ehe die Götter geboren waren? Die erste der beiden von dem Missionar klar zu legenden Fragen ist eben die Aufgabe unseres Gedichtes: die Welt hat einen Anfang, *si initium habuit, quis hunc* (erg. *mundum*) *creavit*? Dem ersten Teil des Satzes: 'die Welt hat einen Anfang' entspricht der Inhalt von A I, die Antwort auf den zweiten Teil 'wer hat sie geschaffen?' gibt A II.

[1]) *firiuuizzi* ist hier das Wissen von den höchsten Dingen, das dem gewöhnlichen Verstande unzugänglich ist.

[2]) Kauffmann, Z. f. d. Phil. 25, 401 f.; Golther, Mythol. S. 503 f.

Das Thema von A1 ist in negativer Fassung behandelt: die Welt ist nicht von Anfang an gewesen, indem wichtige, die sinnliche Welt (*mundus visibilis* bei Daniel a. a. O.) ausmachende Bestandteile als noch nicht existierend aufgezählt werden: Erde und Himmel, und dann wieder für jedes dieser beiden Gebiete je drei Naturdinge (aber nicht in systematischer Reihenfolge): Baum, Berg, Meer (Erde), [Stern], Sonne, Mond (Himmel). Außer den Bergen kommen alle diese Teilstücke auch in der Schöpfungsgeschichte der Genesis vor, zugleich aber sind damit auch die wichtigsten Bestimmungen des heidnischen Weltbildes mit genannt, denn Erde und Himmel, Sonne und Mond gehören zum germanischen Kultus.

Noch ein anderes Zeugnis außer dem Brief des angelsächsischen Bischofs ist beizuziehen. Es kommt aus dem Frankenreiche. Gregor von Tours (s. oben S. 53 Anm. 3) läßt in seiner Geschichte der Franken II, 29 Chlodowechs Gemahlin, die burgundische Chlotilde, als sie ihn zur Taufe beredete, vom Christengott sagen:[1]) *ille magis coli debet, qui coelum et terram, mare et omnia, quae in eis sunt, verbo ex non extantibus procreavit.* Himmel, Erde und Meer, Sonne, Sterne und Baum sind auch hier neben anderm, weniger Bezeichnenden, die Hauptbestandteile der Welt. Diese gedrängte Schilderung der Schöpfung kommt der Darstellung des Wessobrunner Gebets näher als die der alttestamentlichen Genesis oder des Psalms 89, 2[2]), und sie ist sicher christlich. Es ist die traditionelle Form, in welcher die christlichen Bekehrer den Schöpfungsakt den Heiden vortrugen. Die ursprüngliche Fassung dazu hat Augustin gegeben in seinem Büchlein vom ersten Religionsunterricht (De catechizandis rudibus Kap. 18, vgl. auch Augustinus De symbolo I Kap. 1). Und diesem Typus folgt auch Otfrid in seinem Kapitel In principio erat verbum II, 1, 1 ff.

Das Thema von der Weltschöpfung gehörte auch zu den Vortragsstoffen der angelsächsischen Volksdichter. Im Beowulf singt der Skop vom Ursprung der Menschen und von der Schöpfung der Erde durch den Allmächtigen, v. 90 ff. Diese Auffassung folgt nicht lediglich der christlichen Schöpfungsgeschichte, im Vordergrund steht vielmehr der Ursprung des Menschen. Dieses Voranstellen ist nicht biblisch, wohl aber germanisch, denn es war eine ernste Frage der Heiden: was wird nach dem Leben kommen, was ist vorher gewesen? (Beda, Hist. Eccl. II, 13). Auch ist das germanische Weltbild ein anderes als das alttestamentliche der Genesis und von Psalm 89, 2: die Erde ist von Wasser umgeben, es ist der germanische „Mittelgarten", d. i. der umgürtete Raum in der Mitte, got. *midjungards* m., an. *miðgarðr* m.,

[1]) J. Grimm, Mythol. S. 88 f.; Golther, Mythol. S. 506; s. auch die lateinische „Musterpredigt" aus der Zeit Karls des Großen, die Scherer in der Z. f. d. A. 12 herausgegeben hat, S. 436, 7 f.; hier ist lediglich die Fassung der Genesis wiedergegeben.

[2]) Heinzel, Z. f. d. österr. Gymn. 43 (1892), 746 u. Kl. Schr. S. 422; Kögel, LG. 1, 273 f. Die Psalmstelle braucht dem Dichter nicht vorgeschwebt zu haben, da die Existenz Gottes vor der Welt Dogma war. Der Dichter von A1 war nicht von ihr beeinflußt, denn es fehlt ihr das, was in der Schilderung des deutschen Gedichtes der feste Mittelpunkt ist, Erde und Himmel.

ags. *middanʒeard* m., as. *middilgard* m. = ahd. *mittelgart* m. Die Stimmung in jenen Beowulfversen ist die gleiche wie in dem ags. Spruch gegen verzaubertes Land (Grein-Wülcker 1, 312—316): ein Erfülltsein von der Freude über die Schönheit der Erde, aber mit der Schönheit unlöslich verbunden ist der Begriff des Nutzens, den die Erde den Menschen bringt; im Beowulf sind Sonne und Mond in Hinsicht auf den Menschen geschaffen und in dem Segenspruch ist der Fruchtbarkeit der Erde das Hauptinteresse gewidmet. Gott der Schöpfer hat die Erde geschmückt (*wlitebeorhtne wanʒ* Beow. 93 = *wlitiʒiʒan þas wancʒturf* im Segen 35; Beow. 96 f. wird die Erde mit Laub gefüllt, dem entspricht im Segen *ʒeleafan* 34). Das Lied des Hofsängers also, der Beowulf, steht hier in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Zauberspruch. Der Gedanke der Weltschöpfung gehört demnach sowohl zur Erbauung in den Liedern der Vornehmen wie zum einfachen Volksglauben. Da der ags. Erdsegen sicher von heidnischen Gebräuchen ausgeht, so ist anzunehmen, daß es im Heidentum auch Umzugs- und Bittgesänge, Hymnen zum Preis der Nahrung spendenden Erde gab (s. S. 8. 30 f.). Ob sie aber auch etwas von der Entstehung der Welt aussagten, ist nicht zu erschließen; wahrscheinlich enthielt die primitive Vorstellung nur die Erde als Mutter der Menschen, vielleicht auch als Zeugerin im Verein mit einem andern Gotte, dem Himmelsgott. Der allwaltende Gott als Weltschöpfer war erst eine christliche Erweiterung, wie auch die Aufzählung der einzelnen Bestandteile des Weltganzen.

Die viel erörterte Frage, ob die ersten vier Zeilen des Wessobrunner Gebets heidnischen oder christlichen Ursprungs sind,[1]) wird also dahin zu beantworten sein, daß hier die traditionelle christliche Form gegeben ist, wie sie im germanischen Frühchristentum bei der Belehrung über die Weltschöpfung durch die Missionare gebräuchlich war. Diese trifft zusammen mit uralten religiösen Vorstellungen des germanischen Heidentums, wo Erde und Himmel, Sonne und Mond kultische Verehrung genossen.

Der Grundgedanke des zweiten Teiles, A II, so weit dieser erhalten ist — er bricht mitten in einem Satze ab —, lautet: Gott war vor der Welt, also: er ist ewig; und er ist der eine und der allmächtige. Das sind drei Grundeigenschaften Gottes. Gerade auf diese zielt Daniel von Winchester in seinen Ratschlägen zur Heidenbekehrung. Vor allem aber will er, daß Gott als Weltschöpfer den Heiden klar gemacht werde. Das ist nicht mehr in unserm Gedicht erhalten, gehört aber notwendig in eine christliche

[1]) Nach Müllenhoff, MSD. II[3] S. 2 sind v. 1—4 „der Eingang eines alten heidnischen sächsischen Gedichtes, das vom Anfang der Dinge ähnlich wie die Völuspa handelte“: „In der Urzeit war's, als Ymir lebte: da war nicht Kies noch Meer noch kalte Woge; nicht Erde gab es noch Oberhimmel, nur gähnende Kluft, doch Gras nirgends“ (Str. 3). Die Vǫluspǫ steht aber auch schon unter christlichem Einfluß (sehr lehrreich für den Synkretismus, die Verschmelzung heidnischer und christlicher Glaubensanschauungen, ist das finnische Epos Kalewala, vgl. Golther, Lit. Bl. 1910, 227). Wackernagel trat zuerst für den christlichen Ursprung ein; solchen nehmen auch an Steinmeyer, MSD. II[3], 8; Golther, Mythol. S. 507; Kögel, LG. 1, 270, Grundr.[2] S. 92 hält den Verfasser für einen christlichen Volksdichter, dem ein heidnisches Gedicht verwandten Inhalts im Sinne lag; s. auch Helm, Beitr. 32, 99—112.

Schöpfungsgeschichte. Denn christlich ist A II durchaus. Nach der kirchlichen Legendendichtung sind die Engel vor aller Kreatur geschaffen[1]) (Augustinus de Civitate Dei XI, 9. 32. XII, 15; Hieronymus Ep. ad Titum Kap. I; Isidor Sent. I, 10: *ante omnem creaturam angeli facti sunt . . . ante omnem creationem mundi creati sunt angeli*; für das Mittelalter s. Honorius Augustodunensis Elucid. 1, 6; Petrus Lombardus, Summa Sent. Lib. I Dist. III). Der oberste und schönste der Engel, Lucifer, wollte im Hochmut Gott gleich sein und seinen Stuhl über die Sterne Gottes erheben, da wurde er in die Hölle verstoßen.[2]) Darauf folgte die Schöpfung der Welt und der Menschen, wie sie auch in der ags. und in der frühmhd. Genesis erzählt wird. Und ebenso mußte auch die weitere Erzählung im Wessobrunner Gebet lauten. Umfangreich kann das was nach v. 9 fehlt, nicht gewesen sein, denn der Stil von A II ist knapp und gibt die Tatsachen in rascher Folge.

Der Stil der beiden Teile ist verschieden, der von A I ist episch, der von A II theologisch. Für den ersten Teil war die sprachliche Form schon in der Überlieferung gegeben, für den zweiten mußte eine neue angewendet werden; in beiden aber sind die Sprachmittel einfach. Eingeleitet wird der erste Teil durch die Formel: *Dat gafregin ih mit firahim*, die im Ags. und As. häufig ist; formelhaft ist auch das im An., Ags. und As. vorkommende *ero noh ûfhimil.*[3]) Der zweite hat in *enteo ni uuenteo* eine, ebenfalls alte, Reimformel. Der erste Teil ist negativ: *Dat ero ni uuas* usw., der zweite Teil faßt das Negierte zusammen: *Dô dâr niuuiht ni uuas* . . . und ist positiv: *dô uuas*. Die Sprache des ersten Teils ist lebendiger und phantasievoller, die Prädikate bei *sunna ni scein, mâno ni liuhta*, das Epitheton der *mârǫo sêo* geben eine größere Vorstellungsfülle. Im zweiten Teil zeugt die ungeschickte Wiederholung *enti dô uuas, enti dâr uuârun* von geringer Kunstübung. Mit der Variation *manno miltisto* zu *eino almahtîco cot* ist eine epische Formel aufgenommen, aber dem Sinne nach entspricht sie auch zugleich der religiösen Vorstellung vom *Deus mitis, mitissimus*. Die Engel sind 'ruhmvolle Geister'; auch das ist biblisch und theologisch: die Engel als Geister stammen aus Psalm 103, 4: *qui facis angelos tuos spiritus* (Notker übersetzt *Dû dîne gêista mâchost póten*; Summa Theol. 37 f. *er hîȝ werdin vuirîn eingili, geisti hêri joch vil edili*); in der kirchlichen Literatur vgl. Gregors Homil. Lib. II Hom. XXXIV, 8; Isidors Etymol. VII, 5, 2, danach Hrabanus Maurus, De Universo I Kap. 5; Honorius Augustodunensis und Petrus Lombardus a. a. O. Die Darstellung von A II ist also nicht die reine, altepische; wenn auch noch Anklänge daran mitwirken, so überwiegt doch der mehr berichtende, geistliche Predigtton.

[1]) Sievers, Der Heliand und die ags. Genesis S. 17 f.

[2]) Jesaias 14, 12 f.: *Quomodo cecidisti de coelo Lucifer, qui mane oriebaris? corruisti in terram, qui vulnerabas gentes? Qui dicebas in corde tuo: in coelum conscendam, super astra Dei exaltabo solium meum* usw.

[3]) Daß die Formel (MSD. II², 3 f.) nicht einfach lautet *erda enti himil*, sondern daß vor *himil* noch das Präfix *ûf* gesetzt wird, hat seinen Grund wohl darin, daß damit diese beiden zusammengehörenden, auch in heidnischen Glaubensvorstellungen eng verbundenen Begriffe in eine Stabreimformel gebracht werden konnten.

Das führt endlich auf den Ursprung und die Heimat der beiden Teile. Sie haben verschiedene Verfasser, wie schon der Stil zeigt. A I enthält Grundsätze der angelsächsischen Heidenbekehrung. Von den Angelsachsen wird auch die Urform dieses ersten Teiles stammen oder es wird wenigstens bei den Angelsachsen der Urzustand der Welt zuerst in ähnlicher Weise (indem das uranfängliche Nichts gleichsam exegetisch bezeichnet wurde durch das Fehlen wichtigster in der Landschaft sichtbarer Dinge) besungen und dann in dieser Gestalt von da aus in Oberdeutschland bekannt geworden sein. Diese kam nach Baiern und wurde von einem bairischen Dichter fortgesetzt (A II), der den ihm überlieferten ersten Teil (A I) im Sinne der christlichen Legende, die Gott von den Engeln umgeben an den Anfang der Welt setzt, weiter führte.

Die Entstehungszeit ist nicht sicher anzugeben. Gedichte in der Weise des ersten Teils gab es bei den Angelsachsen jedenfalls schon seit der frühsten Zeit ihrer christlich religiösen Dichtung. So wie das Gedicht als bairisches uns vorliegt, ist es wohl in Baiern im letzten Drittel des 8. Jahrhunderts verfaßt.[1])

Über die Metrik[2]) ist nicht leicht zu urteilen, zumal zwei Verse des ersten Teils nicht lückenlos überliefert sind. Doch ist zu erkennen, daß die Verse von A I rhythmisch regelmäßiger und kräftiger gebaut sind als die von A II: hier fällt auf, daß das schwach betonte *uuas* 6a eine Hebung trägt und daß in der zweiten Halbzeile, 6b, die zweite Hebung, *uuenteo*, den Hauptstab enthält statt der ersten; in der schleppenden Halbzeile 8b kommt auch keine rechte Betonung heraus: außer *manake* sind nur bedeutungsschwache Wörter darin, die zweite Hebung muß auf das im Sinn nicht stark hervortretende *mit ínan* (oder *mít inàn*, MSD. II[3], 6) fallen.

Der dritte Teil, B, Z. 10—14, ist ein prosaisches Gebet: „Allmächtiger Gott, der du Himmel und Erde gemacht hast und den Menschen so viel Gutes verliehen hast, verleih mir rechten Glauben an deine Gnade und guten Willen, Weisheit und Klugheit und Kraft, den Teufeln zu widerstehen und das Böse zu meiden und deinen Willen zu tun."

Das Gebet ist an Gott gerichtet, er wird angerufen als der allmächtige, als der Schöpfer Himmels und der Erde, als der gütige. Mit dem zweiten

[1]) Müllenhoff, MSD. II[3], 2. 6 hält den ersten Teil für den Eingang eines sächsischen, den zweiten für den eines hochdeutschen, vielleicht bairischen Gedichts; Kögel, LG. 1, 270 nimmt Teil I und II für sächsisch an, Kögel, Grundr.[2] S. 90 f. das ganze Denkmal für bairisch, ebenso Kelle, LG. 1, 77.

[2]) Sievers, Altgerm. Metrik S. 171; Saran, Verslehre S. 223 ff.; Kögel, LG. 1, 288 m ff. Da das Denkmal in nicht abgesetzten Zeilen geschrieben ist, wurde es von den ältesten Herausgebern für ein Prosastück gehalten. Erst von den Brüdern Grimm (1812) wurde es in Verse gegliedert und zwar durch den ganzen Text. Wackernagel (Lesebuch 1827) erkannte die Zusammensetzung aus Versen und Prosa, aber erst in seinem in der Z. f. d. Phil. 1, 291 ff. (1869) erschienenen Aufsatz gab er die richtige Abgrenzung mit Z. 9 (S. 308 f.). Müllenhoff, De carmine Wessof. (MSD. II[3], 6 f.) hielt den prosaischen Teil für einen poetischen Versuch, den der Zusammensteller von A I und A II angefügt habe. In A I fand er die Form des Ljóðaháttr, einer nur im Altnordischen vorkommenden Strophenform (zwei Halbstrophen, jede Halbstrophe besteht aus einer aus zwei Halbzeilen gebildeten Langzeile mit darauffolgender Halbzeile). Jetzt ist man darüber einig, daß A I und A II in einfach alliterierenden Langzeilen, B aber in Prosa verfaßt ist.

Teil des Gedichtes stehen diese Worte in unmittelbarem Zusammenhang dadurch, daß Gott in seiner Eigenschaft als Schöpfer gedacht ist. Die Gottesvorstellung dieser beiden Stücke (A II + B) ist die des Glaubensbekenntnisses: der eine, allmächtige Gott, Schöpfer Himmels und der Erden. Unter den ältesten Formeln des Symbolums kommen am nächsten das Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum: *πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς*[1]), und Tertullian De velandis virginibus Kap. I: *regula fidei ... credendi in unicum deum omnipotentem mundi conditorem*[2]), oder auch *Credo in patrem, omnipotentem creatorem coeli et terrae*[3]) u. a. (Die Handschrift des Wessobrunner Gebets enthält unter andern religiösen Stücken auch ein lateinisches Glaubensbekenntnis.) „Vater" jedoch, wie im Nicaeno-Constant. Symb. und wie später fast immer, wird Gott im Wessobrunner Gebet nicht genannt.

Nach der Anrede Gottes (Z. 10. 11) wird das Verhältnis des Menschen zu Gott und den Teufeln ausgesprochen (Z. 11—14). Gott gegenüber braucht der Mensch Gnade[4]) und um diese zu erlangen, bedarf er des rechten Glaubens und des guten Willens. Den Teufeln soll er Widerstand leisten und das Böse (*arc*) soll er meiden und den Willen Gottes tun.[5]) Das kann er nicht allein aus eigener Macht, sondern Gott muß ihm dazu Weisheit und Klugheit und Kraft verleihen. Das religiöse Bewußtsein des Christen ist also bestimmt durch die einfachen Gegensätze: Gott und Teufel, Gnade und Sünde (*arc*), ein strenger Dualismus zwischen dem guten und dem bösen Prinzip, vertreten durch den persönlichen Gott und die persönlichen Teufel. Gott ist der Helfer im Kampf mit dem Teufel. Den Mittelpunkt bildet die Gnade Gottes, die Pflicht des Christen ist Glaube und Gottes Willen tun.

Es sind die elementaren Bekehrungslehren wie in den Abschwörungsformeln (s. unten): den Teufeln absagen, an Gott glauben. Das Gebet setzt noch den unmittelbaren Gegensatz zwischen Christentum und Heidentum voraus. Unter den Teufeln werden die im Volksglauben noch lebendigen oder doch noch nicht gänzlich vergessenen Heidengötter verstanden; das Böse (*arc*), das vermieden werden soll, sind die Teufelswerke, ist der Dienst der alten germanischen Götter. Die Vorstellung von der Sünde konzentriert sich noch auf den Heidenglauben, das *arc* ist nicht aufgefaßt im

[1]) Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln, 1. Aufl., Berlin 1842, § 144.

[2]) Hahn § 4.

[3]) Hahn § 36.

[4]) Der christliche Begriff der Gnade ist in das ethische Empfinden des Germanentums übertragen, die Huld des Herrn, darum hat das fränkische Gebet (MSD. Nr. 58 Z. 2 u. 6) *huldî* an Stelle von *genâda* (*gratia*). Die Mission konnte bei der Gnade Gottes anknüpfen an das germanische Treuverhältnis zwischen Fürst und Gefolgsmann. — In dem noch einigermaßen von der Alliterationsepik beeinflußten zweiten Teil (A II) ist Gott *manno miltisto*, der freigebigste der Männer, in dem rein christlichen Gebet (B) entspricht diesem der Satz *dû mannun sô manac coot forgâpi.*

[5]) Gottes Willen wirken ist eins der am häufigsten begegnenden Gebote in der christlichen ahd. Literatur. Es ist die Grundidee des Heliand, s. daselbst bes. v. 106. 692. 779. 790. 855. 977. 1172. 1412. 1589. 1667. 1959. 2171. 2519. 2584. 3223. 4413. 4784; bei Otfrid I, 1, 45. II, 23, 2. III, 16, 15. 20, 153. V, 20, 71. 23, 192; Lorscher Bienensegen v. 6, Fuldaer Beichte Anhang MSD. 73, 22 f., Freisinger Paternoster MSD. Nr. 55, 14—17.

christlichen Geiste als die angeborene Sündhaftigkeit des Menschen. Schließlich ließe sich der Gegensatz ethisch so fassen: der Glaube an den Christengott ist das Gute, das Heidentum ist das Böse.

Das sind die Grundforderungen der christlichen Mission, wie in den Taufgelöbnissen: den Teufeln abzusagen, an Gott glauben. Das Gebet gehört dem Frühchristentum an, in welchem die heidnischen Vorstellungen noch stark nachwirkten. Es ist ein Stück aus der Missionsliteratur.

Die technische Entstehung des Prosagebets ist durchsichtig. Die drei ersten Zeilen, 10. 11. 12, enthalten, zum Teil wörtlich, dieselben Bitten wie das fränkische Gebet, MSD. Nr. 58 (die dem allgemeinen Kirchengebet entnommen sind, s. unten): *Truhtîn god, thu . . . mir forgip; in dîno ganâdâ* ist im fränk. Gebet *thîna guodûn huldî; rehta galaupa = guodan galaupun; côtan uuilleon = rehtan uuilleon; uuîstôm = gauuitzi;* dem *craft* entspricht *heilî indi gasuntî*; daran angehängt sind dann im Wessobrunner Gebet die Zeilen 13. 14, welche im Inhalt der Taufgelöbnisse begründet sind. Beide Bestandteile sind zusammengefügt zu einem einzigen Gebet, dessen Ziel ist, Gott zu bitten um Kraft zur Durchführung der Grundpflicht des Christentums im Sinne der Zeit: Gott gehorchen, den Teufeln (den alten Göttern) widerstehen.

Zum Stil des Gebetes ist zu bemerken, daß eine nähere Bestimmung des Namens Gottes, wie sie hier in dem attributiven Relativsatz *dû himil gauuorahtôs* gegeben ist, zu der Abfassungsweise solcher kleineren Gebete, besonders von Beichtgebeten, gehört, s. MSD. Nr. 14, 1 f. Nr. 83, 1 f. Nr. 84, 1 f.; in lateinischen Bußordnungen: Wasserschleben, Bußordnungen S. 253. 255. 256 (dreimal). 362. 363 (dreimal). 390 (zweimal). 553. 554 (zweimal). 556; oft auch bei Martène, De antiquis Ecclesiae ritibus II, 2 (1702), 41—100. Es ist eine Nachbildung vom Eingang des Vaterunsers: *Pater noster, qui es in coelis.*

Zum historischen Verständnis des Wessobrunner Gebets trägt die Kenntnis des Grundes für seine Aufzeichnung bei. Weshalb hat der Schreiber der Handschrift es seinem Manuskript zugefügt?

Unserm Denkmal voran geht ein lateinisches Kompendium über Gegenstände der sieben freien Künste.[1]) Dasselbe besteht aus drei Teilen: I. Der erste Teil umfaßt Bl. 57b Z. 4 von unten bis 63a erste Zeile (= Germ. 2, 89—93 Zeile 14 von oben) und handelt von Mensura; dazu gehört noch Bl. 63b Z. 12—64b Z. 4 (= Germ. 2, 93 unterste Zeile bis 94 Z. 20 von oben). Mensura, Messung, ist die Wissenschaft der Geometrie, die zum Quadrivium gehört. Die Geometrie ist Landmeßkunde und Erdmeßkunde. Als letztere ist sie Geographie. Die Geographie gehörte also im System der sieben freien Künste zur Geometrie. In unserm Kompendium sind Aufzählungen von Mensura, Flächen-, Längenmaße und Gewichte vermischt mit geographischen Notizen.

II. Der zweite Teil, Bl. 63a Z. 2—63b Z. 12 (= Germ. 2, 93 Z. 15 von oben bis Z. 1 von unten), enthält die Aufzählung der septem artes und verbreitet sich

[1]) Konr. Hofmann, Germania 2, 88—95; Piper, Höf. Epik 3, 678—682; Scherer, Z. f. d. österreich. Gymnasien a. a. O. und Kl. Schr. 1, 194 f. 198 f.

speziell über die Grammatica. Den Abschluß macht ein allgemeines Werturteil über die Wissenschaft (Germ. 2, 93 Z. 12—7 von unten): das weltliche Wissen wird dem göttlichen (ars spiritus sancti) entgegengestellt. Wenn es heißt: ars crammatica inimica est deo, so ist damit die Grammatik nur dann gemeint, wenn sie sich allein mit den heidnischen Schriftstellern beschäftigt ohne Rücksicht auf die heiligen Schriften (darüber ist für die ahd. Zeit besonders maßgebend Hrabanus Maurus, De Clericorum institutione Lib. III Kap. 18, Migne 107, 395 f.).

III. Mit 64b Z. 5 (Germ. 94 Z. 21 von oben) setzt der dritte Teil, die Arithmetik, ein. Wie jede Wissenschaft, so ist auch sie nur ein Hilfsmittel der Theologie. *„Unde ratio numeri contemnenda non est, quae in multis sanctarum scripturarum locis quam magna existimanda sit, lucet diligenter intuentibus“*, Hrab. Maur. a. a. O. Kap. XXII B; darnach führt Hrabanus eine Reihe von Beispielen auf für die Bedeutung, die die Zahl für Stellen der Bibel, überhaupt fürs kirchliche Leben hat, z. B. *denarius numerus creatoris atque creaturae significat scientiam, nam* usw. Unter diesem Gesichtspunkte erklären sich die Sätze unseres Kompendiums: *De decalogo* (geschrieben *De cathalogo*, Germ. 94 Z. 20 von unten) ist angeführt als ein biblisches Beispiel für die Zehnzahl, das folgende unter 'Hieronimus ait' (Z. 11—19 von unten) ist ein solches für die Siebenzahl. Zur Arithmetik gehört die Berechnung der Zeit, der Computus, und dahin gehört gerade das letzte Stück des Kompendiums, „De chronica“, worunter die Lebensalter mit den kanonischen Stunden gefaßt sind.

Darauf folgt das Wessobrunner Gebet. Im ersten Kapitel seines Buches über die Zeitberechnung (Liber de Computo, Migne 107, 671) handelt Hrabanus Maurus über den Ursprung der Zahlenwissenschaft. Sie kommt von Gott und hat ihren Anfang genommen in der Zeit, wo alles Geschaffene entstanden ist, das ist: am Anfang der Welt; dann das Zitat aus Genesis Kap. I: *et factum est vespere et mane dies unus*, und weiterhin *'de sole et luna'*, *et sint in signa et tempora et dies et annos*: dann ein Zitat aus Boethius (Arithm. I Kap. 2): *Omnia quaecunque a primaeva rerum natura constructa sunt, numerorum videntur ratione firmata.*

Die Zeitbestimmung also beginnt in dem Lehrgegenstand des Computus bezw. der Arithmetik mit dem Anfang der Welt, damit ist auch der Grund gegeben, weshalb das Wessobrunner Gebet an dieser Stelle niedergeschrieben ist: es schildert den Ursprung der ratio numerorum, welche im ersten Kapitel des Computus, der zur Arithmetik gehört, in der Klosterschule gelehrt wird.

Wie die Lehre von der Grammatica in unserm Kompendium mit der Gegenüberstellung von heidnischer und göttlicher Wissenschaft — Wissenschaft ist Demut, Liebe, Reinheit, Güte — abgeschlossen wird (Germ. S. 93 Z. 5 von unten ff.), so wird der Schöpfungsgeschichte des Wessobrunner Gebets die Bitte an Gott angefügt, und auch hier der Dualismus der christlichen Weltanschauung zwischen Teufelsdienst und Gottesdienst — Wissenschaft ist Gottes Willen tun —. Mit dem Gebet ist auch ein wirksamer Abschluß des ganzen Kompendiums gewonnen.

Noch ist zu erwähnen die Überschrift über dem Wessobrunner Gebet: *De poeta.*[1]) In den meteorologischen und geographischen Aufzeichnungen des Kompendiums ist *De* öfter am Anfang neuer Abschnitte gebraucht bei Worten, die den Inhalt des dazu gehörigen Textes angeben, z. B. *De uariis prouintiis, De ciuitatibus, De mensuris* u. a. *De poeta* bedeutet also wohl nichts weiter als „vom Dichter", d. h. daß der Text ein Gedicht ist.

Dem Eintrager des Gedichtes kam es nur darauf an, die Schöpfungsgeschichte und Gott als den Anfang aller Dinge mitzuteilen. Viel konnte er auch nicht bringen, da das ganze Kompendium überhaupt nur in kurze Stücke gegliedert ist. Er brach ab mit einer passenden Stelle, das ist *cot heilac*, in welchen Worten ja auch die ganze Gedankenreihe gipfelt.[2]) Daran konnte er dann auch das Gebet leicht anschließen. Dieses hat er selbst aus geläufigen Formeln zusammengestellt.

§ 29. Muspilli.

MSD. Nr. 3 u. II³, 30—41. 474; Braune, LB. Nr. 30 u. S. 189—191; Piper, Ält. d. Lit. S. 149—157; Kelle, LG. 1, 139—146. 358—361; Kögel, LG. 1, 317—332 u. Ergänzungsheft zu Bd. 1 S. 25 f., Grundr.² S. 109—112; Steinmeyer, Ergebnisse S. 213 f. — Erste Ausgabe von J. A. Schmeller, Muspilli, Bruchstück einer alliterierenden Dichtung vom Ende der Welt, mit Faksimile, Neue Beiträge zur vaterländischen Geschichte, Geographie und Statistik 1, München 1832, S. 89—117, zweiter besonderer Abdruck mit Faksimile und Glossar, München 1832; W. Wackernagel, Altdeutsches Lesebuch 1835 ff.; Müllenhoff, Altdeutsche Sprachproben 1871 ff.; Faksimile bei Ennecerus 11—16, Petzet und Glauning VI. — F. Vetter, Zum Muspilli und zur germanischen Alliterationspoesie, Wien 1872; derselbe, Zum Muspilli, Kritisches und Dogmatisches, Germania 16, 121—155; Piper, Z. f. d. Phil. 15, 69—104; W. Wilmanns, Göttinger gel. Anz. 1893, 532 f.; R. Heinzel, Z. f. d. österreich. Gymnasien 43 (1892), 748 u. Kl. Schr. S. 425 f.; C. Kraus ebda 45 (1894), 131 f.; 47 (1896), 342—348. — Zu den Quellen: Zarncke, Über das althochdeutsche Gedicht vom Muspilli, Berichte der kgl. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften 18 (1866), 191 ff.; Gust. Grau, Quellen und Verwandtschaften der älteren germanischen Darstellungen des jüngsten Gerichtes, Studien zur englischen Philologie XXXI, Halle 1908 (dazu Guntermann, Z. f. d. Phil. 41, 408—415; Ehrismann, Z. f. d. A. 53, Anz. 35, 188—196); G. Nölle, Die Legende von den fünfzehn Zeichen vor dem jüngsten Gerichte, Beitr. 6, 413—476; K. Reuschel, Untersuchungen zu den deutschen Weltgerichtsdichtungen des 11. bis 15. Jhs., I: Gedichte des 11. bis 13. Jhs., Leipziger Diss. 1895; derselbe, Die deutschen Weltgerichtsspiele des Mittelalters und der Reformationszeit, Leipzig 1906; K. Strecker, Dies irae, Z. f. d. A. 51, 227—255; G. Voss, Das jüngste Gericht in der bildenden Kunst des frühen Mittelalters, Beiträge zur Kunstgeschichte H. 8, Leipzig 1884; Bernh. Atzberger, Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit, Freiburg i. B. 1896.

Hs.: Kgl. Bibliothek in München, Cod. lat. 14098 aus dem Kloster St. Emmeram in Regensburg. Der Kodex, wie er jetzt gebunden ist, besteht aus zwei ganz verschiedenen Teilen: der erste Teil, Bl. 1—60, ist eine Hs. des 14. Jahrh. und enthält die lateinischen Traktate des Bruders David von Augsburg. Der zweite Teil, Bl. 61—121, die Hs. unseres Gedichtes, ist geschrieben am Anfang des 9. Jahrh. und enthält bis Bl. 119b den Sermo S. Augustini de symbolo contra

[1]) MSD. II³, 1; Heinzel a. a. O. S. 419—421 (bes. Anm. S. 420; Kraus, Z. f. d. österreich. Gymnasien 45 (1894), 130.

[2]) Möglich wäre, daß der Eintrager selbst A II und B zusammen verfaßt hat. Freilich hätte er dann aus Unvermögen oder Unlust die Erzählung mitten abgebrochen (mit *enti cot heilac*).

Judaeos, eine dem Augustin fälschlich zugeschriebene Predigt. Am Schluß auf Bl. 120a stehen zwei lateinische Distichen, welche die Widmung des Buches enthalten: *Accipe, summe puer, parvum, Hludouuice, libellum, Quem tibi devotus optulit en famulus, Scilicet indignus Juvavensis pastor ovilis Dictus Adalrammus, servulus ipse tuus.* Der Bischof Adalram von Salzburg also hat dem 'erlauchten Jüngling' Ludwig das Buch geschenkt. Ludwig, der spätere König Ludwig der Deutsche, kam 825 als Herzog nach Baiern, da er noch ein junger Mann war von 21 Jahren; seine Hofhaltung war seit 828 in Regensburg. Adalram hatte das Bistum inne von 821 bis 836. Zwischen 826 und 836 wird also die Handschrift Ludwig überreicht worden sein. Der Bestimmung als Dedikationsexemplar entsprechend ist sie sorgfältig und zierlich geschrieben.

Die Verse unseres Gedichtes aber sind erst später auf den Rändern und leeren Blättern der Handschrift von ungeübter Hand und in mangelhafter Orthographie, das feine Büchlein verunzierend, eingetragen: 21 Zeilen, v. 1—19a, auf der leeren Vorderseite des ersten Blattes, Bl. 61a; die übrigen Verse auf den letzten Blättern: auf Bl. 119b am untern Rande nach dem Schluß des Sermo 5 Zeilen, auf Bl. 120a nach der lateinischen Widmung 5 Zeilen und auf der leeren Rückseite von 120b 22 Zeilen, auf der leeren Vorderseite von 121a 24 Zeilen und auf der leeren Rückseite 121b 29 Zeilen. Der Anfang und der Schluß des Gedichtes fehlen, sie standen vermutlich auf den Innenseiten des ursprünglichen Einbanddeckels. Am Anfang sind wahrscheinlich nicht viel weniger als 21 Zeilen verloren, am Schlusse vielleicht einige mehr. Es sind im ganzen 106 Zeilen, fortlaufend ohne Absetzung der Verse geschrieben, mit regelloser Interpunktion. Schmeller vermutete, Ludwig der Deutsche habe das Gedicht selbst in die Handschrift geschrieben, da sonst niemand gewagt hätte, in das dem Fürsten zu eigen gehörende Buch einen solchen Eintrag zu machen. Aber dagegen spricht schon der Dialekt des Gedichts: er ist bairisch, während Ludwig als Karolinger dem mittelfränkischen Sprachgebiet angehörte. Überhaupt weist der Lautstand[1]) auf eine spätere Zeit, ans Ende des 10. Jahrh., denn bairisch findet sich *ô* bis ca. 900, hier schon nur *uo* oder *ua*; hier auch schon jüngeres *io* neben älterm *eo* und endlich nur *ki-* (selten *gi-*), das im Bairischen des 9. Jahrh. sehr gegen *ka-* zurücksteht. Das Original aber ist älter und wird etwa um 830 entstanden sein. Die Orthographie ist ungewandt und recht fehlerhaft. Der Schreiber schrieb nicht aus dem Gedächtnis, sondern nach einer Vorlage.

Den Titel *Muspilli* (im Sinne von „Weltbrand") hat dem Gedichte der erste Herausgeber, Schmeller, beigelegt nach dem im v. 57 vorkommenden charakteristischen Worte (*vora demo mûspille*). Es kommt außerdem noch vor im As. N. Si.: *mûtspelli* Hel. 4358, G. Si. *mutspelles* in der Hs. C, *mudspelles* in M 2591, und in an. *Múspell*, beide Male mit einem Anschein per-

[1]) Wüllner, Das Hrabanische Glossar, Berlin 1882, S. 136; Piper, Z. f. d. Phil. 15, 88—101; Kögel, Grundr.² S. 110.

sönlicher Vorstellung. Wahrscheinlich war das Wort von einem germanischen Weltuntergangsmythus gebraucht.[1]) Unter den vielen Erklärungsversuchen[2]) hat am meisten Wahrscheinlichkeit die von Kögel im Grundr.[2] S. 111 gegebene: der erste Teil des Kompositums ist *mû-* Erde, das auch im ahd. *mû-werf* = Erdaufwerfer liegt, neben dem das gleichbedeutende ahd. *multuurf* (got. *mulda*, ahd. *molta* Erde) vorkommt, woraus dann durch volksetymologische Umbildung 'Maulwurf' wurde. Das zweite Glied, *-spilli*, gehört zu dem an. Verb *spilla*, ags. *spillan*, ferner ags. *spildan*, as. *spildian*, ahd. *spilden* verderben, zugrunde richten, zerstören; wonach das ganze Wort *mûspilli* 'Erdvernichtung' bedeutet.

Das Wessobrunner Gebet lehrt die christliche Anschauung vom Anfang der Welt, Muspilli ist gleichsam ein Gegenstück dazu: hier wird die über das Menschenleben hinausliegende Zukunft erzählt, das Schicksal der Seele nach dem Tode und das Weltende. Das Wessobrunner Gebet antwortet auf die Frage: Was war am Anbeginn der Dinge? Muspilli auf die noch verhängnisvollere: Was wird folgen? So stellen die beiden Gedichte die Pole der Weltgeschichte dar, Weltschöpfung und Weltende. Aber praktisch tiefer eingreifend ist die Lehre vom Ende. Sie gibt die Richtung für das ganze ethische Verhalten im Leben. Und zumal im Christentum, denn es ist eine Jenseitsreligion. Der Schwerpunkt liegt auf der Zukunft, und gerade in jener Zeit weisen alle geistlichen Schriftsteller, weisen die Prediger die Hörer hin auf die letzten Dinge, auf das große Gericht, das oft als nahe bevorstehend gedacht ist, daß sie sorgend ihre Seele hüten. In dieser allgemeinen Stimmung hat das Gedicht Muspilli seinen Boden.

Es zerfällt in zwei Teile, nach den zwei verschiedenen Auffassungen, die die christliche Legende über die künftigen Erlebnisse der Seele ausgebildet hat.

Teil I, v. 1—30: das Schicksal der Seele unmittelbar nach dem Tode, das erste Gericht.

v. 1—5: Trennung der Seele vom Leib; Kampf der Engel und Teufel um die Seele;

v. 6—13: die Teufel bringen sie in Feuer und Finsternis, die Engel ins Himmelreich;

v. 14—17: Herrlichkeit des Himmelreichs;

v. 18—21: Ermahnung an die Menschen;

v. 22—30: Schrecken der Hölle.

Teil II, v. 31—103: das jüngste Gericht.

v. 31—36: das Gericht wird geboten;

v. 37—62: Episode: Kampf des Elias mit dem Antichrist und Untergang der Welt durch Feuer;

[1]) J. Grimm, Mythol. S. 500. 674 f. u. Nachtr. S. 240; Müllenhoff, DAK. 5, 66 ff.; E. H. Meyer, Germ. Mythol., Register S. 333 unter *mudspelli, Múspell, Múspellsheimr, mûspilli*; Golther, Mythol., Register S. 665 unter den nämlichen Wörtern; R. M. Meyer, Religionsgesch. S. 356. — Für die Frage, ob unser Gedicht heidnische Elemente in sich trägt, beweist das Wort nichts.

[2]) Braune, LB., Lit. Nachw. S. 190 f.

v. 63—72: Mahnung für die zum Gericht Kommenden;
v. 73—103: Darstellung des jüngsten Gerichts.

Beide Ansichten, die im ersten und im zweiten Teil vertretenen, gingen in der christlichen Eschatologie nebeneinander her und können bis in die Entstehung des Christentums verfolgt werden.[1])

I. Die Entscheidung über das Schicksal der Seele unmittelbar nach dem Tode, so daß sie gleich nach ihrem Scheiden vom Körper die Vergeltung empfängt, ist die individualistische Eschatologie. Sie entspricht orphisch-platonischer Denkweise, hat aber ihre Quelle in Lucas 16, 22, in der Geschichte des armen Lazarus: der Bettler wird von den Engeln in Abrahams Schoß getragen; und auch in Lucas 23, 42 f., wo Christus am Kreuz dem reuigen Schächer verkündigt: wahrlich ich sage dir, heute wirst du mit mir im Paradiese sein. Als Gegenstück dazu bestand, wir wissen nicht seit wann, die Vorstellung, daß die bösen Engel, die Untertanen des Teufels, die verdammte Seele in die Hölle abführen. So wird sie also den guten oder den bösen Engeln anheimfallen. Dieser Gegensatz verdichtete sich bei den Kirchenvätern der ersten Jahrhunderte zu einem Streit der Engel und Teufel um die Seele, und der Abgeschiedene erlebt diesen sein Schicksal entscheidenden Kampf in einer Vision.[2]) Besonders durch griechische Einflüsse wurden die Aufenthaltsorte der Seelen poetisch ausgemalt,[3]) das Land der Seligen als eine unbeschreiblich wonnevolle Gegend, das der Gottlosen als ein Abgrund qualvoller Pein in Feuer und Finsternis. Die ältesten Visionen von dem Schicksal der Seele sind die Petrusapokalypse aus dem zweiten Jahrhundert und die Visio S. Pauli aus dem vierten, die auf II. Korinther 12, 2 beruht. In dieser Visionslegende wird der Apostel von einem Engel nach dem Aufenthalt der Gerechten und dann der Gottlosen geführt. Sie wurde im Mittelalter in verschiedenen Fassungen und unter verschiedenen Namen in den Volkssprachen weit verbreitet und ist die Vorstufe zu der erhabensten Dichtung mittelalterlichen Geistes, zu Dantes Divina Comedia.

II. Im zweiten Teil fällt die Entscheidung erst beim jüngsten Gericht, bei der Auferstehung alles Fleisches, am Ende der Tage; über alle Menschen zusammen wird da das Urteil gesprochen. Diese, die realistische Eschatologie, beruht auf den Zukunftshoffnungen des jüdischen Volkes von der Wiederkunft des Messias und der Errichtung des neuen Reichs. Das klassische Buch hierfür ist die Apokalypse Johannis.

Die beiden Zukunftsvorstellungen (I und II) wurden dann dadurch vereinigt, daß man den Seelen unmittelbar nach dem Tode, wenn sie den Leib

---

[1]) Zusammenfassend unterrichtet hierüber R. Knopf, Die Zukunftshoffnungen des Urchristentums, Religionsgeschichtliche Volksbücher I. Reihe, 13. Heft.

[2]) Zarncke a. a. O. S. 202—213; Grau a. a. O. an verschiedenen Stellen; Kelle, LG. 1, 145. 360 f.; Herm. Brandes, Visio S. Pauli, Halle 1885; Über den Streit der Engel und Teufel beim Tode Moses s. K. Burdach, Faust und Moses, Sitzungsberichte der kgl. Akademie der Wissenschaften in Berlin 1912, I. Teil, 383 ff.

[3]) Ed. Norden, P. Vergilius Maro Aeneis Buch VI, Leipzig 1903, S. 6 ff.

verließen, einen Zwischenzustand anwies bis zum zweiten und eigentlichen Urteil, dem jüngsten Gericht. Die Bestimmung eines solchen Übergangs hängt mit der Lehre vom Fegfeuer zusammen und hat wie diese als Autorität Gregor den Großen, den Schöpfer des vulgären Katholizismus im offiziellen Kirchentum.

Im zweiten Teil wird, da die Seele mit dem Leib wieder vereinigt vor den höchsten Richter tritt, der Weltuntergang und das jüngste Gericht erzählt. Die richtige Reihenfolge ist durchbrochen, denn zwischen die Darstellung vom Gericht ist die vom Weltuntergang eingefügt (v. 31—36 und 63—103 Gericht, 37—62 Weltuntergang). Aber diese Durchschlingung der beiden Gedanken gehört schon der Quelle an[1]) und es ist deshalb keine Umstellung (v. 31—36 hinter v. 72) oder spätere Einschiebung der Verse 37—62 anzunehmen.

Die wichtigsten Quellen für die christlichen Vorstellungen vom Weltbrande und dem jüngsten Gerichte sind II. Petri Kap. 3 und besonders die Johannesapokalypse, ein Akrostichon der erythräischen Sibylle (3. Jahrh.), ein lateinisches Carmen De die judicii, eine Predigt des Pseudo-Chrysostomus (4. Jahrh.), verschiedene ins Lateinische übersetzte griechische Stücke Ephraems des Syrers (4. Jahrh.); von lateinischen Predigten besonders die des Cäsarius von Arles († 542) bezw. die unter seinem Namen umlaufenden, später Adsos von Toul († 992) Libellus de Antechristo, des Hippolytus von Ostia Liber de consummatione mundi.[2])

Speziell der Kampf des Elias mit dem Antichrist geht auf Apok. 11, 3 ff. (bes. v. 7) zurück. Die in der Apokalypse nicht mit Namen genannten, vom Antichrist getöteten Zeugen Gottes sind Elias und Enoch. Sie sind die einzigen, die, ohne den Tod zu sehen, von der Erde entrückt wurden (Gen. 5, 24. IV. Reg. 2, 11. Eccles. 44, 16. Hebr. 11, 5), also beim Weltuntergang noch leibhaftig sind und somit den Kampf gegen den Antichrist aufnehmen können.

In unserm Gedicht nun sind zwei Meinungen über den Ausgang des Kampfes einander gegenübergestellt. Nach der einen, v. 37—47, ist Elias der Sieger. Es ist die der *uueroltrehtuuîson*, der Vertreter der volkstümlichen Ansicht. Die Szene ist hier ein gottesgerichtlicher Zweikampf. In einem solchen muß derjenige siegen, der das Recht auf seiner Seite hat (vgl. Hildebrandslied, oben S. 124), das ist in diesem Falle Elias. Der Glaube an die das Recht zutage fördernde Beweiskraft des Gottesurteils aber ist heidnisch, national, und wurde von der Kirche verworfen. Diese erste der beiden Ansichten ist denn auch nur in unserm Gedichte vertreten.

Die zweite, die kirchliche, ist kurz in v. 48 f. der ersten gegenübergestellt als die der Gottmannen, der Geistlichen. Es ist die traditionelle Legende, wonach Elias und Enoch fallen. In der Fassung des ahd. Gedichts sollte der Kampf ein Gottesordal, also ein Zweikampf sein, deshalb konnte nur

---

[1]) Grau a. a. O. S. 231 f.; Ehrismann a. a. O. S. 191.

[2]) Zarncke a. a. O.; Kraus, Z. f. d. österreich. Gymn. 47 (1896), 345 ff.; Grau a. a. O. S. 231 f.; Der Weltuntergang in der mhd. und ags. Literatur: MSD. II[3], 37 f.; ferner die oben in dem Literaturverzeichnis angeführten Werke von Nölle und Reuschel.

ein Vertreter der Sache der Menschen auftreten: Elias, der berühmtere von beiden, wurde beibehalten und Enoch mußte aufgegeben werden. Daß dann aus dem aus Elias' Wunden träufelnden Blut der Weltbrand entsteht, ist sonst nur noch aus russischen Legenden bekannt.[1])

Die unmittelbare Vorlage für unser Gedicht war eine lateinische Predigt bezw. das Gedicht beruht großenteils auf einer solchen Darstellung der letzten Dinge, wie sie in der lateinischen Predigtliteratur üblich war. Ephraem hat wohl auf diese stark eingewirkt, direkte Parallelstellen aber finden sich in Predigten des Cäsarius und des Eligius von Noyon († 658).[2])

Einiges ist volkstümliche Auffassung. So außer dem Zweikampf des Elias mit dem Antichrist (in der Auslegung der Weltrecht-Kundigen) noch v. 60 „Wo ist dann das Grenzland, wo man einst mit seinen Verwandten stritt?“[3]) In dem einen Verse ist die Verderbtheit der Welt getroffen, der Eigennutz, der die festesten Bande der Sittlichkeit lockert. Denn der Streit mit den Verwandten ist ein Bruch der Sippe, eine Verletzung der Treue, die schlimmste Entartung. Auch die Vermahnung gegen die ungerechten Richter v. 63—72 ist im Sinne der Zeit gegeben. Es war eine der Hauptaufgaben Karls des Großen, das Recht zu regeln und auch in der geistlichen Literatur war der Kampf gegen die Bestechlichkeit der Richter ein beliebtes Thema (Theodulfs v. Orleans Paraenesis ad judices v. 97—356; Alcuin, De virtutibus et vitiis; Walahfrid Strabos Visio Wettini, Migne 114. 1075D).[4]) Aber im Grunde ist dieser Gedanke hier schon im Stoff selbst gegeben, da Gott als gerechter Richter ohne Ansehen der Person urteilt (vgl. dazu bes. den pseudoaugustinischen Sermo Kap. IV).

Unter den Sünden, die noch vor Gericht bekannt werden müssen, wird der Mord hervorgehoben, v. 93, der auch in den germanischen Gesetzen zu den schwersten Verbrechen gehört und mit der höchsten Buße belegt wurde. Die Gerichtssitzung v. 85—88. 91 f. schöpft der Verfasser unmittelbar aus seiner Zeit und aus seiner Erfahrung.

Aus solchen aktuellen Beziehungen, besonders aus der Rüge der Richter, hat man geschlossen, das Gedicht sei für die höhern Stände verfaßt. Aber das ist ohnedem der Fall, denn die ahd. Poesie war aristokratisch und immer für die Herren berechnet.

Alle Motive des Gedichtes also sind dem christlichen Vorstellungskreise oder — zum geringern Teile — dem Leben der Zeit entnommen. Heidnisch-mythologische Züge, die man früher darin fand (bes. im Kampf zwischen Elias und dem Antichrist und im Weltbrand), sind keine vorhanden, außer etwa eine völlig verblaßte Reminiszenz in dem Worte *mûspilli.*

Schließlich läßt sich auch die Veranlassung erkennen, weswegen das Gedicht gerade in die Handschrift der pseudoaugustinischen Predigt De sym-

[1]) Heinzel a. a. O. u. Kl. Schr. S. 426.
[2]) Guntermann a. a. O.
[3]) Grau S. 239 f.
[4]) Kelle, LG. 1, 361; Kraus a. a. O. 342 f.; Grau S. 242.

bolo contra Judaeos eingetragen ist: sie liegt in der Verwandtschaft des Inhalts. Kap. 3 und 4 der Predigt enthalten ebenfalls das Gericht, wenn auch in etwas anderer Fassung (die Seele wird dem Gerichtsdiener, dem Teufel, übergeben, nach Matth. 5, 25; dieser wird als Ankläger auch beim jüngsten Gericht anwesend sein); und in Kap. 16 der Predigt ist das sibyllinische Orakel vom Weltbrand aufgenommen, dem zum Teil genau die Verse 51—59 des Gedichtes entsprechen.

Die religiösen Grundgedanken. In dem Gegensatz zwischen der Herrlichkeit des Himmelreichs und den Schrecknissen der Hölle, der schon im Neuen Testament ausgebildet ist, liegen die beiden Pole des christlichen Zukunftsgedankens. Die Lehren der Mission in Deutschland bestanden, wie das Wessobrunner Gebet zeigte, in dem Dualismus von Gott und Teufel, Gnade und Sünde, Gottes Willen tun und die Werke des Teufels meiden. Sie liegen auch unserm Gedicht zugrunde: Kampf der Engel und der Teufel; der Sündige soll sorgen vor der Hölle (v. 24), Gnade wird er nicht erlangen (v. 28); jedem ist not, Gottes Willen zu tun (v. 20. 30) und mit Eifer sich zu bemühen, das Feuer Satans zu vermeiden (v. 18—27). Es ist aber der Begriff der Sünde jetzt erst ausgeprägt. Während im Wessobrunner Gebet der nicht an Gott Glaubende als Diener des Teufels, der alten Götter aufgefaßt wird, ist er hier in eigentlich christlichem Sinne der von Gott abgefallene und darum von ihm verworfene Sünder; dort ist die Sünde soviel wie Heidentum, hier ist diese Beziehung aus dem Begriff „Sünde“ geschwunden. Jetzt erst ist der Unterschied zwischen dem Gerechten und dem Sünder gemacht. In Sündengefühl und Höllenstrafe gipfelte nun die Lehre, die die Kirche dem Volke bot, und bange Sorge erfüllte die Gemüter vieler um die Zukunft des Gerichts.[1]) Lösen aber konnte von der Sünde die Buße mit der Vollbringung guter Werke: *ûzzan er iz mit alamusanu furi[megi] enti mit fastûn dio virinâ kipuazt[i]* 97 f.

Das Gedicht ist ein Erzeugnis der geistlichen Literatur und diesem Ursprung entspricht auch sein Stil. Die Erzählung ist stark theologisch behandelt, d. h. von lehrhaften Bestandteilen durchzogen. Unmittelbar predigtartige Stellen, schon sprachlich als Lehren und Ermahnungen gekennzeichnet, sind v. 18—22 und dazu v. 31 f. *pid[iu ist durft] mihhil allero manno uuelîhemo, daz . . .*, und v. 63 ff. *pidiu ist demo manne sô guot . . . daz*; oder v. 6 *sorgên mac diu sêla*, v. 23 f. *sô mac huckan za diu, sorgên drâto . . .* Auch der vor den ersten erhaltenen Versen vorhergehende Gedanke scheint eine Mahnung enthalten zu haben. So ist der ganze erste Teil, v. 1—30, eine Mischung von epischen und paränetischen Elementen. v. 31—36 und v. 73—103 sind schildernd, v. 63—72 lehrhaft. In der rein epischen Partie v. 37—62 steigert sich die Sprache gegen das Ende zu gewaltiger Wirkung. In kurzen, Schlag auf Schlag folgenden Sätzen, Schrecken auf Schrecken

[1]) Hauck, Kirchengesch. 2^3, 766 f.

häufend, schildert der Prediger den Weltbrand, bis er mit einer schwer dem Gewissen der Hörer lastenden Frage abschließt (v. 60), um darauf in langsam getragenen Reimpaaren die endgültige, die vernichtende Antwort zu geben: das ist ein Meisterstück geistlicher Rhetorik. Hier wirkt die Parataxe wuchtig, während die lehrhaften und schildernden Teile (v. 1—30. 31—36. 63—72. 73—104) stellenweise Hypotaxe und ein weniger lebendiges Tempo haben. Vieles freilich ist gerade in dem Abschnitt v. 37—62 den lateinischen Quellen entlehnt. So hat die ergreifende Schilderung des Weltbrandes, wie erwähnt, schon sehr ähnliche lateinische Vorbilder.

Die Ausdrucksformen des germanischen Epenstils sind nicht alle verwendet. Von den wichtigsten Arten desselben fehlt der Dialog ganz. Formeln sind nicht gerade häufig: germanisches Erbgut darunter ist *[dâr sca]l denne hant sprehan, houpit sagên, aller[o li]do uuelîh* 91 f. Die Einleitungsformel zum Eliaskampf *Daz hôrtih rahhôn* 37 ist eine Nachbildung nach dem Muster epischer Formeln wie die im Hildebrandslied *Ik gihôrta dat seggen.* Neu erworbene Formeln aus der christlichen Lehre sind *in fuir enti [in] finstrî* 10, *lîp âno tôd, lioht âno finstrî* 14, *tôtên enti quekkhên* 86 [vgl. 74a]. Die Gegenüberstellung der beiderseitigen Behauptungen der Weltweisen und Gottesmänner (v. 37 und 48) ist nach der Methode einer gelehrten Abhandlung. Die Kampfschilderung selbst ist ungermanisch, nichts von Speerwurf, Zusammenprallen und Schildspalten wie im Hildebrandslied; und darin sogar das Fremdwort *kôsa* = lat. causa, die Streitsache, der Prozeß, v. 40. Variationen sind ziemlich häufig: *lîp âno tôd, lioht âno finstrî* 14 und dazu *selida âno sorgûn* 15. Den alliterierenden Vers 14 hat auch Otfrid mitten in seinem Reimgedicht I, 18, 19; ebenso oder ähnlich findet er sich noch in Gedichten des 12. Jahrhunderts, auch im Ags.; es ist eine aus der lateinischen kirchlichen Literatur übertragene Formel (*lux sine tenebris et vita sine morte*), die offenbar in Deutschland früh, wohl in Predigten, verbreitet war, und als allgemein bekanntes Zitat ist sie vom Dichter des Muspilli und von Otfrid ohne gegenseitige Abhängigkeit aufgenommen worden (MSD. II3, 32 f.); *pû kiuuinnit, hûs in himile* 16 f.; *hella fuir . . ., pehhes pîna* 21 f.; *huckan za diu, sorgên drâto* 23 f.; *uuê demo in vinstrî scal sîno virinâ stûên, prinnan in pehhe* 25 f.; *stêt pî demo altfiante, stêt pî demo Satanase* 44 f.; *[f]ona deru moltu arstên, lôssan sih ar dero lê[uuo] vazzôn* 81 f.; *suonnan scal [enti] arteillan scal* 85 f.; *engilo menigî, guotero gomôno* 87 f.; *dio er in deru me[niskî anfenc], dio er duruh desse mancunnes minna [fardolêta]* 102 f.

Verstand es der Dichter, in großen Zügen dramatisch zu wirken, so hat er auf den Ausdruck im einzelnen keine besondere Rücksicht genommen. Er wiederholt oft Formeln, Wendungen, syntaktische Fügungen, Hilfsverba (MSD. II3, 38. 41).

Der geschulte geistliche Prediger zeigt sich in der Gliederung der Gedanken. Manche Stellen sind in systematische Disposition gebracht, oft, dem Dualismus des Stoffes entsprechend, in Antithese. Z. B. v. 2. 3 Bedingung

(*uuanta*) — v. 4. 5 Folgerung (*sô*); v. 6. 7 Aufforderung — v. 8—13 Begründung derselben; v. 8—10 und 11—13 Gegensätze (Teufel — Engel, (*wanta ipu — upi avar*); 41—43 und 44—47 Gegensätze (Elias-Antichrist, Korrespondenz in den Folgerungen: *pidiu scal* 43 — *pidiu scal* 46).

Metrik.[1]) Die Verskunst des Muspilli steht noch hinter der des Hildebrandslieds zurück, sie bezeichnet den Verfall und das Ende der althochdeutschen alliterierenden Formensprache. Auf Schritt und Tritt begegnen Verstöße gegen die Regeln des Stabreims, Prosasätze sind eingefügt (v. 13. 18. 48. 74a); v. 61. 62 und wohl auch v. 79 haben Endreim statt Stabreim, und zwar ist der Wechsel in 61. 62 in der bestimmten Absicht vorgenommen, um eine rhetorische Wirkung hervorzubringen; Endreim noch außer den Stabreimen haben die Verse 28. 78. 87. Die Anwendung des Reims zeigt, daß das Gedicht auf dem Übergang zu der neu aufkommenden Formgebung steht. Auch die Vortragsweise hat sich verändert, denn das Gedicht setzt bei dieser Gleichgültigkeit gegen die Einheit der künstlerischen Form nicht mehr die alte epische Art des Skopf voraus, vielmehr ist an deren Stelle die rhetorische Kunst des Predigers getreten.

Der Verfasser war ein bairischer Geistlicher, der die alte Kunstform, d. i. die der Stabreimdichtung, annahm, aber nicht beherrschte. Die Zeit der Abfassung ist schwer zu bestimmen, da wir nicht wissen, wann in Baiern die Alliteration durch den Endreim abgelöst wurde. Man setzt als Termin etwa das Jahr 830 an. Das mag im allgemeinen stimmen.[2])

Das ganze Gedicht ist das Werk ein und derselben Persönlichkeit. Müllenhoff hielt die Verse 37—62 für spätere Einschaltung (MSD. II³, 38 f.), aber die Untersuchungen von Zarncke und Grau haben die Einheit des Gedichtes erwiesen.[3])

Muspilli ist das einzige umfangreichere Beispiel für die althochdeutsche geistliche Alliterationsdichtung und als Vertreter dieser Gattung darum von besonderem literaturgeschichtlichen Werte. Man darf es nicht von dem Gesichtspunkt eines epischen Liedes aus abschätzen, sondern muß es als eine poetische Predigt auffassen. Der Stil in seinem Gesamtcharakter ist nicht episch, sondern in speziellem Sinn rhetorisch. In der Rhetorik liegt seine Stärke. Aber in dieser Einseitigkeit liegt eben die Schwäche des Gedichtes.

---

[1]) Sievers, Altgerman. Metrik S. 168—171; Saran, Verslehre S. 223 ff.; C. R. Horn, Beitr. 5, 189—191; Kögel, LG. 1, 288m ff. 327—332.

[2]) L. Wüllner, Das Hrabanische Glossar S. 136; Kelle, LG. 1, 358—360; Kögel, LG. 318, Grundr.² S. 110. — Auch aus der Sprache läßt sich kein sicherer Schluß ziehen. In v. 73 ist *h* auf *hl* gebunden: ***himilisca horn*** — *hi[h]lûtit*, wonach also *h* vor *l* noch gesprochen worden wäre. Aber in v. 82 ***lôssan [h]lêuuo*** — ***lip*** ist es gefallen. Das *h* vor Konsonant wurde also nicht mehr fest als akustisches Element gefühlt, doch aber auch wieder, vielleicht bloß archaistisch, formal im Stab verwendet. Es ist dasselbe Schwanken wie auch sonst in der Verskunst des Gedichtes.

[3]) Steinmeyer weist auf syntaktische Eigenheiten dieses Abschnittes hin (MSD. II³, 41: häufiges Fehlen des Artikels, Subjekt an erster Stelle des Satzes) und vermutet Benutzung eines ältern Liedes. Aber der Dichter konnte aus sich selbst dem erregteren Inhalt eine mehr dramatische Form gegeben haben. Für den Weltbrand hatte er sicher lateinische Vorbilder (s. S. 145).

Der religiöse Gehalt ist nicht mit dem nationalen verschmolzen, das Theologische ist nur spärlich in volkstümliche Anschauung übertragen. Und darin liegt überhaupt die Schwäche der althochdeutschen geistlichen Dichtung: sie ist nicht national, die kirchliche Idee ist nicht in die Formen des Volksempfindens gekleidet. Darin steht sie zurück hinter der angelsächsischen und altsächsischen religiösen Epik. Die hochdeutschen Stämme haben es zu keiner geistlichen Volksepik gebracht.

§ 30. Der Heliand und die altsächsische Genesis.

Braune, LB., Lit. Nachw. S. 197 f.; Behaghels Ausgabe, Einleitung S. XIII ff.; Pipers Ausgabe S. 73—105; derselbe, Ält. d. Lit. S. 159—186, Nachtr. S. 204 f., Höf. Epik 3, 700 f.; Kelle, LG. 1, 112—123. 347—349; Kögel, LG. 1, 276—288m und Ergänzungsheft zu Bd. 1: Die altsächsische Genesis, Straßburg 1895, Grundr.² S. 93—109; Steinmeyer, Ergebnisse S. 219—226; Münchener Texte, hrsg. von Friedr. Wilhelm, Heft 2, München o. J., S. 4—7. — Erster wissenschaftlicher Auszug (aus der Hs. M) in Docens Miscellaneen 2, 1—27; erste Ausgabe von J. A. Schmeller, Hêliand, Poema Saxonicum seculi noni, nunc primum edidit J. A. Schmeller, München 1830; Bd. 2, 1840, Glossarium Saxonicum e poemate Heliand inscripto (zeilengetreuer Abdruck der Hs. M nebst den Varianten der Hs. C; der zweite Band enthält das Glossar); Mor. Heyne, Hêliand, mit ausführlichem Glossar, 1. Ausg. Paderborn 1866, 4. Aufl. (mit der as. Genesis) 1905 (besonders empfehlenswert wegen des Glossars); Heinr. Rückert, Heliand, Leipzig 1876; Eduard Sievers, Heliand, Halle 1878 (die grundlegende wissenschaftliche Ausgabe); Otto Behaghel, Heliand, Altdeutsche Textbibliothek, Halle 1882, Heliand und Genesis, Halle 1903, 3. Aufl. 1910 (vorzügliche Ausgabe für Schulzwecke und Vorlesungen); Paul Piper, Die altsächsische Bibeldichtung (Heliand und Genesis) 1. Teil, Text, Stuttgart 1897. — Nachbildungen: Könneckes Bilderatlas 6 (aus C und M); Petzet und Glauning VII. Übersetzungen: C. W. M. Grein, 2. Aufl., Kassel 1869; K. Simrock, 3. Aufl., Berlin 1882, und in K. Simrocks ausgewählten Werken, Leipzig 1907, Bd. 12; Paul Herrmann, Reclams Universalbibliothek 3324. 25, Leipzig (1891).

Hss.[1]) Erhalten sind zwei vollständige Handschriften und Fragmente zweier anderer. M. Monacensis, Münchener Hs., Hs. der kgl. Bibliothek zu München Cgm. 25, Kleinfolio, 75 Bl., 9. Jh., ist nicht ganz vollständig: vor dem letzten Blatt ist eine größere Lücke, außerdem fehlt das erste Blatt und je eines nach Bl. 33. 37. 50. 57. 67. Die Schrift ist sauber, der Text sorgfältig, wenn auch nicht ohne Auslassungen und Fehler; Korrekturen, vom Schreiber selbst, sind selten. Die Verse sind nicht abgesetzt. Absätze sind durch größere Anfangsbuchstaben bezeichnet. Der Dialekt ist rein sächsisch, doch mit hochdeutschen Spuren. Der Entstehungsort ist nicht ermittelt. Jedenfalls schon im Jahr 1611 befand sich die Hs. in der Bibliothek des Domkapitels zu Bamberg, denn aus diesem Jahr stammt laut Inschrift der jetzige Einband. Es ist möglich, dass sie schon von Kaiser Heinrich II., dem Gründer des Bistums Bamberg (1107) und seinem eifrigen Förderer, der Dombibliothek einverleibt wurde, aufgefunden aber wurde sie daselbst erst 1794 von dem lothringischen Emigranten Abbé Gley. Bei der Zentralisierung der bairischen Klosterbibliotheken 1804 kam sie nach München.

[1]) Beschreibung und Dialekt der Hss. sowie die Literatur darüber s. in den Einleitungen der Ausgaben von Heyne, Sievers, Behaghel, Piper; ferner bei Braune, Lit. Nachw. S. 198; Gallée, Altsächsische Sprachdenkmäler S. 3 bis 14; Kelle, LG. 1, 115 f. 348; Kögel, LG. 1, 281—283, Grundr.² S. 96—98.

C. Cottonianus, im Britischen Museum zu London, kam dahin aus der Bibliothek des Sir Robert Cotton († 1631) und ist zuerst bekannt geworden durch Excerpte des Franciscus Junius († 1677); Oktav, 10. Jh., besteht aus drei erst später zusammengebundenen Teilen, deren mittlerer der Heliand ist (Bl. 11—170; auf Bl. 1—10 befinden sich außer Nebensächlichem acht Bilder aus dem Neuen Testament [12. Jh.?], auf Bl. 171—173 angelsächsische Zaubersprüche). Die Schrift ist ebenfalls sauber und deutlich, mit Korrekturen vom ursprünglichen Schreiber und von einer zweiten Hand, aber der Text ist weniger sorgfältig als der von M, hat erheblich mehr Auslassungen und Fehler (etwa doppelt soviele), ist aber vollständiger, da keine Blätter fehlen. Die Verse sind nicht abgesetzt, die Kapitel sind durch Absätze, größere Initialen und durch fortlaufende Zählung von I bis LXXI bezeichnet. Der Dialekt ist altsächsisch, hat aber mittel- oder niederfränkische Bestandteile, die Hs. ist also in der Nachbarschaft des Fränkischen abgefaßt, vielleicht in Werden an der Ruhr. Doch hat man außerdem noch friesische Eigentümlichkeiten gefunden.

Außer den beiden vollständigen Handschriften M und C existieren noch zwei Bruchstücke:

P. Prager Bruchstück, Quartblatt, 9. Jh., enthaltend die Verse 958 bis 1105, ist 1880 in der Prager Universitätsbibliothek aufgefunden worden und herausgegeben von H. Lambel, Wiener SB. 97 (1881), 613 ff. Die Sprache ist der von C ähnlicher als der von M.

V. Vatikanisches Bruchstück, mit den Bruchstücken der as. Genesis zusammen überliefert (s. unten); enthält den Anfang der Bergpredigt, v. 1279—1358.

Das Verhältnis der vier Handschriften ist der Art, daß M den Vorzug vor C verdient, weshalb sie die Grundlage für die Herstellung des kritischen Textes bildet.[1]) Beide Handschriften haben gleiche Fehler gemein, gehen also auf ein und dieselbe schon fehlerhafte Vorlage zurück. P und V stehen in keinem näheren Verhältnis weder zu M noch zu C. Die Überlieferung ist trotz vielfacher Fehler von C, und auch von M, doch im ganzen gut.

Der Name des Gedichtes, Heliand, rührt von Schmeller her (in seiner Ausgabe 1830) und trifft die Idee, denn es handelt von dem Leben und der Lehre Jesu als des Heilandes.

Der Heliand ist ein Volksepos und als in einem solchen ist weder der Verfasser genannt noch finden sich historische Anhaltspunkte. In dieser Hinsicht können wir von zwei Seiten her Schlüsse ziehen, aus den lateinischen Vorreden und aus den dem Gedichte zugrunde liegenden Quellen.

Die lateinischen Vorreden stehen nicht in unseren Handschriften, ja es ist in ihnen selbst auch gar nicht bestimmt ausgesprochen, daß sie gerade auf unser Gedicht sich beziehen. Diesen Zusammenhang hat erst die philo-

[1]) Sievers, Z. f. d. A. 19, 39—75.

logische Kritik aufgedeckt.[1]) Matthias Flacius Illyricus, der Humanist und übereifrige Parteigänger der Reformation († 1575), schrieb, um historisch nachzuweisen, daß das Bedürfnis, die Kirche zu reformieren, schon von langen Zeiten her empfunden wurde, seinen Catalogus testium veritatis (1556). Unter den Zeugnissen hierfür veröffentlichte er in der zweiten Auflage (1562) auch zwei lateinische Stücke (S. 93 f.), eine Præfatio in librum Antiquum lingua Saxonica conscriptum und Versus de poeta et interprete huius codicis, ohne Angabe, woher er sie entnommen habe. Es ist daher nicht einmal zu entscheiden, ob sie wirklich als Vorreden vor einer Handschrift des Heliand standen oder ob Flacius sie irgendwo als selbständige Stücke gefunden hat. Daß aber wirklich unser Gedicht (mit welchem zuerst Joh. Georg Eccard die Vorreden in Verbindung gebracht hat, Quaternio p. 41 [1720] u. Francia orientalis 2, 324 [1729]) in den Vorreden gemeint ist, das ist sicher, denn ein anderes monumentales Werk in altsächsischer Sprache, auf das die Worte der Vorreden paßten, gab es gewiß nicht. Nun könnte aber überhaupt an eine Fälschung des Flacius gedacht werden: aber für die Echtheit spricht einmal die zum Latein der Karolingerzeit passende Ausdrucksweise und dann das am Schlusse des ersten Teiles der prosaischen Vorrede (A) gebrauchte Wort *vitteas,* das ein as. Ac. pl. ist = *fitteas,* zu dem allerdings nur eben hier als altsächsisch vorkommenden Subst. *fittea* f.; das aber als echt erwiesen wird durch das ags. Subst. *fit* cantilena (*fittan* cantare)[2]) und einem etwaigen späteren Fälscher nicht bekannt sein konnte.

Die erste Praefatio ist in Prosa abgefaßt. Sie zerfällt wieder in zwei Teile, die von verschiedenen Verfassern sind. Dem ursprünglichen Bestandteil (A) ist ein Zusatz beigefügt worden (B). Daß zwei Verfasser anzunehmen sind, beweist die Verschiedenheit des Stils: die Sprache von A ist kunstvoll, die von B. einfach.[3]) In A wird in der Hauptsache erzählt: Ludwig, der sehr fromme Kaiser, bemüht sich eifrig um das, was zur heiligen Religion und zum ewigen Heil der Seelen dient, um sein Volk zur Vortrefflichkeit zu erziehen und um den schädlichen Aberglauben zu unterdrücken. Während früher nur die Gelehrten Kenntnis von den heiligen Büchern hatten, ist es nun durch den Eifer des Kaisers unter Gottes allmächtiger Anleitung erreicht worden, daß das ganze die deutsche Sprache redende Volk Kenntnis der heiligen Schrift erhielt. Denn er befahl einem Manne aus dem Stamme der Sachsen, der bei den Seinen für einen sehr berühmten Sänger galt,

[1]) Zarncke, Berichte der kgl. Sächsischen Gesellsch. d. Wissenschaften 17 (1865), 104 ff.; Sievers' Ausgabe S. XXIV—XXXVIII; Scherer, Z. f. d. österreich. Gymnasien 19 (1868), 847 ff. u. Kl. Schr. 1, 569 ff.; Albr. Wagner, Z. f. d. A. 25, 173—181; B. Symons, Verslagen en Mededeelingen der kgl. Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, III R. deel XI, 123 bis 154 u. Sonderabdruck; A. Schönbach, Drei Proömien, unserm Freunde Wilhelm Gurlitt überreicht zum 7. März 1904, S. 6 ff.

[2]) Müllenhoff, Z. f. d. A. 16, 141—143.

[3]) Auch die Behandlung des rhythmischen Satzschlusses läßt, soweit bei dem geringen Umfang der Stücke ein Urteil möglich ist, an verschiedene Verfasser denken: während die längere Präf. A immer rhythmische Schlüsse hat, fehlen solche am Ende zweier Sätze in B.

das Alte und Neue Testament in die deutsche Sprache poetisch zu übertragen, damit der Text der heiligen Lehren auch den Ungebildeten eröffnet werde. Dieser gehorchte gern den Befehlen des Kaisers und gewiß um so leichter, da er schon vorher von oben ermahnt wurde. Er begann also mit der Erschaffung der Welt und setzte sein Werk gemäß der historischen Wahrheit, alles Wichtigere in der Hauptsache auswählend, bisweilen, wo er es für angebracht hielt, mit mystischem Sinne ausschmückend, fort bis zum Ende des ganzen Alten und Neuen Testaments, es übersetzend mit poetischem Ausdruck und in sehr gewandtem Stile. Dieses Werk hat er so klar und so fein, der Eigenheit jener Sprache (der sächsischen) angemessen, abgefaßt, daß es allen Hörern und Lesern einen überaus süßen Schönheitsgenuß gewährt. Nach der Sitte jener Dichtart (der germanischen) hat er das Werk in vitten *(per vitteas)* eingeteilt, welche wir (nämlich die in lateinischer Sprache schreibenden Geistlichen und Gelehrten) lectiones vel sententias (Leseabschnitte) nennen können.

Der zweite, kleinere Teil der prosaischen Praefatio (B), beginnend mit 'Ferunt', berichtet über den Sänger, daß er vor der Abfassung seines Werkes der Dichtkunst unkundig gewesen und daß er im Traum ermahnt worden sei, die Lehren der heiligen Schrift in seiner Sprache in ein Gedicht zu fassen. Darauf folgt ein überschwänglicher Preis seines Gedichtes, das die gesamte deutsche Poesie an Schönheit übertreffe. Während der erste Teil Tatsachen gibt, beschäftigt den Verfasser des zweiten Teiles das Wunderbare und die Phantasie. Die hier berührte Traumgeschichte ist Gegenstand der zweiten Praefatio, der Versus. Nur einen neuen Punkt bringt er, die Einteilung in Fitten.

Nun die zweite Praefatio, die Versus. Es ist ein lateinisches Gedicht in 34 Hexametern, das von dem Dichter und der Entstehung seines Werkes erzählt. Er war Landmann und lebte ein zufriedenes Dasein, in anmutigen Versen wird das Idyll geschildert. Da geschah eine Wendung. Einst weidete er seine Herde und ermüdet schlief er ein. Da ertönte eine göttliche Stimme vom hohen Himmelszelt: „Was treibst du, o Sänger, weshalb versäumst du die Zeit zum Gesang? Auf, erzähle die göttlichen Satzungen der Reihe nach, bringe die herrlichen Lehren in deine Sprache.“ Und sofort wirkte das Wunder. Er, der früher ein Bauer, jetzt ist er zum Dichter geworden. In gebildeter Sprache verfaßte er metrische Gedichte, vom Anfang der Welt beginnend und die fünf Weltalter durchwandernd gelangte er bis zur Ankunft Christi und zu der Erlösung der Menschheit. — Das Wunder von der göttlichen Berufung eines Hirten zum religiösen Sänger erzählt Beda (672—735) in seiner Historia ecclesiastica gentis Anglorum IV, 24 von dem angelsächsischen Dichter Caedmon. Unsere lateinischen Verse sind gewiß unter Benutzung der Darstellung Bedas abgefaßt, sind nur eine Übertragung derselben auf den altsächsischen Vates. — Wir haben also zwei Berichte über die Person des Dichters und die Entstehung seines Epos

vor uns: einmal, in der Praefatio A, die historische Überlieferung, und dann, in den Versus, eine Wundergeschichte. Die beiden Auffassungen widersprechen sich. Nach der historischen Überlieferung A hat Kaiser Ludwig dem Verfasser den Auftrag zu seinem Werke gegeben — die ursprüngliche Anregung allerdings ging von Gott aus —, da er schon ein berühmter Dichter war; nach den Versen aber ist ihm die Berufung zu seinem Werk durch die Stimme Gottes geworden und sofort hat er die biblische Geschichte verfaßt.

B hat nur den Zweck, A mit den Versen zu verbinden. Der Verfasser von B nimmt die Legende des Gedichtes vorweg, einige Male mit den gleichen Ausdrücken, und reiht sie an die historische Darstellung von A an. Um den nun entstehenden Widerspruch zwischen dem Wunder der Verse und den Tatsachen von A zu maskieren, fügt er entsprechende Bemerkungen in A ein (in Sievers Heliandausgabe S. 3 Z. 15 f. von *atque imperii* bis *mirabiliter*, S. 4 Z. 7 f. *nimirum* bis *prius*.[1])

Das Verhältnis der Einleitungen untereinander wird also folgendermaßen aufzufassen sein: die eigentliche Praefatio ist A, die auf mündlicher Überlieferung beruht. Der Grund, weshalb überhaupt eine Vorrede beigegeben wurde, liegt in der Sitte der Zeit, die aus der lateinischen Literatur stammt und von da auf die geistliche übergegangen ist. Sie enthält, den Regeln der mittelalterlichen Rhetorik entsprechend, die zum größten Teil auf den Vorschriften der klassischen Autoren fußt, die Mitteilungen über den Verfasser *(vir de gente Saxonum, non ignobilis vates)*, Quelle *(vetus ac novum Testamentum)* und Veranlassung oder Veranlasser *(Ludowicus piissimus Augustus)* und die Erregung des Interesses, commendatio *(quod opus tam lucide tamque eleganter ... composuit, ut audientibus ac intelligentibus ... dulcedinem praestet)*.

Die Praefatio A hat den Zweck, die historische Überlieferung von der Entstehung des Gedichtes darzulegen, in den Versen aber sucht die fromme Phantasie nach einer Erklärung für den Ursprung des herrlichsten Werkes. Realismus und Mystik suchen die Begründung. Die Versus sind der eigentlichen Praefatio (A) angefügt von einem Manne (B), der sich eine so erhabene, unerreichte Schöpfung *(cuncta Theodisca poemata suo vincat decore)* nur auf übernatürlichem Wege denken konnte. Der Verfasser von B also hat die poetische Wundererzählung angefügt und sie durch seinen Prosaeinschub mit A in Verbindung gebracht.

Es würde sich nun die Frage nach der Entstehung der Versus erheben. Volle Sicherheit läßt sich darüber nicht erbringen. Sie sind vielleicht überhaupt gar nicht für den Heliand bestimmt gewesen, sondern schon früher

---

[1]) Soviel scheidet Zarncke a. a. O. als Anteil von B aus A aus, Sievers' Ausgabe, Einleitung S. XXX hält auch noch 4, 4—6 *quatenus* bis *panderetur* und 4, 14—17 *Quod opus* bis *praestet* aus stilistischen Gründen und 4, 9 f. *potius* bis *parvitatis* aus sachlichen Gründen für eingeschaltet. Vgl. noch Rödiger, Z. f. d. A. 23, Anz. 5, 278.

von einem angelsächsischen Gelehrten auf Caedmon verfaßt und erst auf den Helianddichter übertragen worden; und zwar vielleicht eben durch den Autor von B. Möglich wäre auch, daß dieser selbst die Versus im Anschluß an Beda zum Ruhme seines sächsischen Landsmanns machte. Das auf allgemeine Tradition hindeutende *Ferunt* im Eingang seiner Prosa braucht bei der willkürlichen Geschichtsauffassung der Zeit nicht buchstäblich genommen zu werden.

Noch eine Bemerkung der Praefatio A, die auch die Versus 31—34 enthalten, wäre zu erörtern, nämlich daß der Dichter das Alte und das Neue Testament übersetzt habe. Möglich ist es, die später zu besprechende as. Genesis aber war nicht dieses vom Helianddichter verfaßte Alte Testament, da sie nicht von ihm herrührt (s. unten). Aber der Verfasser der Vorrede konnte sich ja darin auch getäuscht und das as. Alte Testament fälschlich auch für ein Werk des Verfassers des Neuen as. Testaments, eben des Helianddichters, gehalten haben. Endlich aber könnte hier die alte angelsächsische Nachricht von Caedmon, der das Alte und Neue Testament gedichtet haben soll, hereinspielen.

Für die Zeit der Abfassung ergeben sich also aus dem historischen Teil der Praefatio (A) die Regierungsjahre Ludwigs des Frommen, 814—840. Eine engere Begrenzung läßt sich durch die Zeitbestimmung der Quellen gewinnen, die der Dichter benutzte.[1]) Nicht unmittelbar von der Bibel, der Vulgata, ging der Dichter aus, vielmehr legte er die Evangelienharmonie des Tatian (s. unten) seinem Werke zugrunde; diese aber beruht zum großen Teil auf dem Matthäusevangelium, so daß fast die ganze eine Hälfte des biblischen Stoffs aus dem Matthäus geschöpft ist, die andere aus Lucas, Johannes, Marcus. Neben dem Tatian hat er, der wissenschaftlichen Bibelbehandlung seiner Zeit folgend, in ziemlichem Umfang erklärende Schriften beigezogen, und zwar die damals maßgebenden Kommentare zum Neuen Testament, nämlich den des Alcuin zum Johannes, des Beda zum Marcus, am meisten aber den Matthäuskommentar des Hrabanus Maurus.[2]) Dieser war nicht vor dem Jahr 822 vollendet und so ist damit der frühste Entstehungstermin des Heliand bestimmt. Infolge des terminus a quo 822 und des terminus ante quem 840 ist also der Heliand zwischen 822 und 840 abgefaßt worden.

Über den Stand des Verfassers[3]) teilen sich die Meinungen. Zwei Hypothesen stehen einander gegenüber, die eine, er sei ein Laie, die andere, er sei ein Geistlicher gewesen. Bei der ersten Ansicht ist vorauszusetzen, daß dem Dichter die evangelische Geschichte von einer andern Person erzählt wurde und er aus dem Gedächtnis arbeitete. Die Gründe

[1]) Zur Quellenfrage: Ernst Windisch, Der Heliand und seine Quellen, Leipzig 1868; Sievers, Z. f. d. A. 19, 1—39.

[2]) Die nämlichen Kommentare hat Otfrid für sein Evangelienbuch benutzt.

[3]) Fr. Jostes, Der Dichter des Heliand, Z. f. d. A. 40, 341—368; Wilh. Bruckner, Der Helianddichter ein Laie, Wissenschaftl. Beilage zum Bericht über das Gymnasium in Basel, Straßburg 1904; dazu Jellinek, Z. f. d. Phil. 36, 535—544; Ehrismann, Engl. Studien 37, 279—286.

für den Laienstand des Dichters sind: 1. Er wird in der Praefatio A ein *non ignobilis vates* genannt, das sei ein Volksdichter, ein germanischer Scop. Aber diese Beschränkung gilt nicht, vielmehr bedeutet *vates* überhaupt Dichter, kann also auch von einem Geistlichen gebraucht werden. 2. Die Technik, die Beherrschung der Dichtersprache mit ihren festen Formeln, die Versbildung mit ihren rhythmischen Regeln, die ganze geistige Auffassung des Stoffes setze einen in der volkstümlichen Epik geübten Verfasser voraus. Indes konnte diese Kunst auch von Geistlichen erworben werden, wie die ags. Literaturgeschichte zeigt. 3. Es finden sich Irrtümer und Widersprüche gegen den biblischen Text, Änderungen und Umstellungen. Diese seien bei einem Geistlichen undenkbar und rührten daher, daß der Dichter nur auf sein Gedächtnis angewiesen war. Aber die gerügten Verstöße sind in gleichem Maße auch bei geistlichen Autoren nachzuweisen.

Die Gründe, die für den Dichter des Heliand als Laien aufgestellt werden, erweisen sich demnach nicht als zwingend. Die völlige Beherrschung des biblischen Stoffes und der religiösen Idee, vor allem die Kenntnis und Verwertung gelehrten Materials, d. i. der Kommentare, setzen einen theologisch geschulten Mann, einen Geistlichen, voraus. Dies alles nun sei ihm, wenden freilich die Vertreter der Laienhypothese ein, von einem geistlichen Berater, der seiner Arbeit zur Seite gestanden, beigebracht worden. Wobei aber hinwiederum eingeworfen werden kann, weshalb denn dann dieser nicht die Verfehlungen bemerkt und getilgt habe?

So wird also die Entscheidung dahin ausfallen, daß der Helianddichter ein Geistlicher war.

Viel umstritten ist die Heimat des Heliand.[1]) Die Entscheidung müßte die Sprache geben, aber wir haben für das Altsächsische zu wenig verschiedenartiges Material, um auch hier, wie fürs Althochdeutsche, eine sichere Dialektgeographie aufzustellen. Zudem schwankt die sprachliche Überlieferung. Wer den ziemlich rein sächsischen Dialekt von M für den des Originals hält, nimmt Münster im Herzen des alten Sachsenlandes als Entstehungsort auch des Gedichtes an;[2]) wegen der fränkischen Elemente in C wird ein dem niederfränkischen Gebiet nahe liegender Ort oder das ebenfalls echt sächsische Kloster Corvey an der Weser, das aber von fränkischen Mönchen besiedelt wurde, in Betracht gezogen;[3]) wegen der noch dazu kommenden friesischen das Kloster Werden an der Ruhr,[4]) das diesem Dialekt nicht fern lag. Außerdem hat man sich für das nordöstliche Sachsenland entschieden,

[1]) Die Literatur über die Sprache gibt Behaghel in seiner Ausgabe[3] S. XVI—XVIII. Die bedeutendste Erscheinung auf diesem Gebiet ist das für die Forschung über deutsche Syntax überhaupt vorbildliche Werk Die Syntax des Heliand von Otto Behaghel, Prag, Wien und Leipzig 1897.

[2]) M. Heyne, Vorrede zu seiner Heliandausgabe und Z. f. d. Phil. 1, 288—290.

[3]) F. Kauffmann, Beitr. 12, 358 (Paderborn), Germania 37, 368—373 (Corvey), Z. f. d. Phil. 32, 511 (Corvey); dagegen Edw. Schröder, Mitteil. des österreich. Instituts für Geschichtsforschung 18, 47 Anm. 3.

[4]) Kögel, LG. 1, 282, Grundr. 2[2], 97 (Werden); nahe der niederfränk. Grenze: Heinzel, Z. f. d. österreich. Gymnasien 25 (1874), 251—259 (253 f.) u. Kl. Schr. S. 315—327 (317 f.).

für Nordalbingien,[1]) und für das südöstliche, die Gegend von Merseburg;[2]) mit wenig Glück für Utrecht[3]) (8. Jahrh.!); neuerdings für die Normandie.[4]) Endlich wird die Ortsfrage ganz ausgeschaltet von denen, die in der Sprache des Heliand ein lediglich literarisches Idiom sehen, eine Dichtersprache,[5]) die aus der Mischung verschiedener Dialekte, aus Fränkisch, Friesisch und Sächsisch, hervorging. Dieses Schwanken bis zu den Extremen zeigt zur Genüge die Schwierigkeit der Ortsbestimmung. Bis jetzt kennen wir die Heimat des Helianddichters nicht.

Der Dichter ist seiner Quelle nicht sklavisch gefolgt, sondern er hat in der Behandlung des Stoffes und in der geistigen Auffassung eine eigenartige Selbständigkeit gewahrt. Er hat den Inhalt des Tatian keineswegs vollständig und auch nicht immer in der ursprünglichen Reihenfolge wiedergegeben. Zur Kürzung — er hat von den 184 Kapiteln des Tatian 60 ganz, 40 zum Teil weggelassen — nötigte ihn schon der Umfang der Evangelienharmonie. Am leichtesten war auszuscheiden, wenn ähnliche Motive sich wiederholten, wenn ein und dieselbe Handlung gleich oder ähnlich wiederkehrte. Aber vielfach bestimmten ihn auch andere Gründe zu Auslassungen.[6]) Manche erzählenden Stellen überging er, die nur Nebensächliches enthalten; dogmatische, die schwer verständlich sind; endlich auch solche, die falsch ausgelegt werden konnten und sich mit der Verehrung der heiligen Personen nicht recht vertrugen.

Der ganze Aufbau ist planvoll. Manchmal ist der biblische Zusammenhang geändert, meistens, damit zusammengehörige Ereignisse, die in der Vorlage getrennt waren, fortlaufend sich entwickeln; aber auch damit durch Steigerung eine stärkere Wirkung erzielt werde. Im Mittelpunkt des Ganzen steht, in beherrschender Ausdehnung, die Bergpredigt, die etwa den achten Teil des Gedichtes beansprucht, im Einklang mit der Wichtigkeit, die die Belehrung in dem gesamten Inhalt einnimmt.

Aber bedeutungsvoller ist die Umgestaltung der innern Form. „Die heilige Geschichte ist germanisiert.“[7]) Der Dichter hat die Erzählung der Evangelien in den epischen Stil der Germanen übertragen, damit mußte er aber notwendig auch die Personen und die Umgebung in deutscher Anschauungsweise auffassen.[8])

[1]) Fr. Jostes, Z. f. d. A. 40, 160—184.

[2]) F. Wrede, Z. f. d. A. 43, 333—360. 44, 320, dazu G. Roethe, Z. f. d. A. 43, Anz. 25, 387—390; Gertrud Geffcken, Der Wortschatz des Heliand und seine Bedeutung für die Heimatfrage, Marburger Diss. 1912; Behaghel, Beitr. 39, 225—227.

[3]) H. Jellinghaus, Nd. Jahrb. 15, 61 ff.

[4]) Fr. Jostes, Die Heimat des Heliand, Vortrag, Forschungen und Funde Bd. III H. 4 (sächsische Kolonisten in Gallien).

[5]) H. Collitz, Public. of the Mod. Language Assoc. of America Vol. 16 (1902), 123 bis 140; derselbe in: Bauer und Collitz, Waldeckisches Wörterbuch, Norden und Leipzig 1902, S. 68 ff. 91 ff., dazu Franck, Z. f. d. A. 46, 329—340 und Z. f. d. A. 47, Anz. 29, 181—187 (vgl. auch Franck, Z. f. d. A. 43, Anz. 25, 21 bis 28).

[6]) M. H. Jellinek, Z. f. d. A. 39, Anz. 21, 208 ff.; Eduard Lauterburg, Heliand und Tatian (Berner Dissertation), Zürich 1896; Schönbach, Deutsches Christentum vor tausend Jahren, Cosmopolis, internationale Revue Bd. 1 (1896), 605—621.

[7]) Hauck 2[2], 603 Anm. 3. 768—781.

[8]) A. F. C. Vilmar, Deutsche Altertümer im Hêliand, Marburg 1845; G. Keintzel, Der

Das germanische Epos ist aristokratische Dichtung, die Helden sind der Fürst und seine Gefolgsmannen, das gemeinsame Band ist die Treue in dem festen Verhältnis von Dienst und Lohn. In diesen ethischen Grundanschauungen sind die Gestalten des Evangeliums aufgefaßt. Der Heiland stammt aus edelm Geschlecht (*thes bezton giburdies* 584, *cunnies gôdes* 610), aus dem Hause Davids, des berühmten Edelkönigs, der das Herrscheramt hatte auf dem Hochsitz 361 ff. Darum ist auch Maria edelgeboren (*aðalcnôsles* 297, *aðalcunnies* 801), sie trägt den Ehrennamen *idis*, schönste der hehren Frauen 270. 2032; auch Joseph ist ein edler Mann (*eðili* 768). Christus ist der *cuning* Volkskönig, *drohtin* Gefolgsherr, *waldand* Herrscher, *landes ward*, *liof landes ward* der liebe Landes Schützer, *burgo hirdi, landes hirdi* der Hirte der Städte, des Landes; *the rîkeo* der mächtige, ist *cuningo rîkost* mächtigster der Könige, *kraftag, mâri* (berühmt) *endi mahtig*, er ist der liebe Herr, der den Seinen hold ist (*hold herro*), s. Sievers' Ausgabe, Formelverzeichnis S. 400 ff. Weggelassen ist, was zu diesem erhabenen Bilde nicht passen würde, z. B. der Einzug nach Jerusalem auf der Eselin.

Die Jünger[1]) sind die Gefolgsmannen (*degen*), die Gefährten, die Begleiter, Gefolge (*gisîðos*), Gesinde (*gisîði*), treuhafte Männer (*treuhafta man*), Sievers a. a. O. S. 427 f.; auch edelgeboren werden sie genannt (4003). Sie begleiten ihren Herrn auf seinen Zügen durch das Land; sie umstehen ihn, wenn er als Gesetzgeber und Richter auf seinem Königstuhle sitzt (Eingang der Bergpredigt, 1281 ff.); sie sind klug im Rat (*wordspâha weros* 1150. 2414); sie sind ihm treu ergeben bis zum Tode. Die Juden dagegen sind die Feinde, die Verfolger, das grimme, haßerfüllte, böse, übermütige Volk.

Aus diesem Vorstellungsgebiet entstammen einige echt germanische Züge, die der Dichter in die biblische Darstellung hineingebracht hat. Matthäus, in der Erzählung der Evangelien ein mißachteter Zöllner, ist hier ein Dienstmann edler Herren (1189 ff.), von hohem Ansehen und von guten Treuen; aber er gibt die Schätze und Keinodien auf, die er für seine früheren Gebieter zu verwalten hatte, und der Königsdegen wird Christi Dienstmann, der wonnigen Lohn, länger dauernden, verleiht. Das ist ein unverblümtes Beispiel, wie Dienst und Lohn die Bedingungen des Gefolgschaftsverhältnisses sind.

Der Typus des getreuen Mannes ist der Apostel Thomas (3992 ff.). Er spricht in schlichten Worten das sittliche Grundgesetz aus, in dem alles Handeln des Gefolgsmannes umschlossen ist: „Wir sollen bei unserm Gefolgsherrn bleiben, ausharren mit ihm; das ist das beste Los des Degens, daß er mit seinem Herrn standhaft stehe, mit ihm weile bei der Entscheidung. Folgen wir ihm auf der Fahrt, achten wir unser Leben für nichts,

---

Heliand im Verhältniß zu seinen Quellen, Programm des Gymn. zu Sächsisch-Regen (Siebenbürgen) 1882; Jellinek, Z. f. d. A. 39, Anz. 21, 215 ff.; Em. Lagenpusch, Das germanische Recht im Heliand, Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte, hrsg. von Gierke, Heft 46, Breslau 1894; Scherer, Z. f. d. österreich. Gymnasien 20 (1869), 89—112 u. Kl. Schr. 1, 471—496; derselbe, LG. S. 46—48.

[1]) Kauffmann, Die Jünger, vornehmlich im Heliand, Z. f. d. Phil. 32, 250—255.

zu sterben mit ihm, unserm Herrn." — Und so denken die Jünger alle und sagen es einstimmig und umringen ihren Herrn den Waltenden, als die Juden ihn im Garten Gethsemane gefangen nehmen wollen (4861 ff.). Und darauf folgt die einzige Stelle des Gedichtes, wo der Dichter Gelegenheit zur Äußerung kriegerischer Stimmung fand: Jetzt ist Petrus der kühne Schwertdegen, der kampfbereite Held; vor seinen Fürsten stellt er sich festmutig, sein Schwert zieht er und schlägt auf den vordersten der Feinde mit der Kraft der Hände, den Malchus zeichnet er mit der Schneide der Waffe. Zu hoher Tragik ist dann das Schicksal des Petrus ausgestaltet (4950 ff.): der beste aller Degen, von Furcht befallen verleugnet er den lieben Herrn, er wird treulos. Ergreifend schildert der Dichter, weit hinausgehend über die biblische Erzählung, die Reue des Gefolgsmanns über den nie zu sühnenden Frevel, durch den er die Huld des Fürsten verscherzte.

Auch andere Bibelstellen sind zu Bildern germanischen Lebens ausgeführt. Wiederum sind es typische Szenen, und zwar Vorkommnisse des täglichen Lebens im Frieden, Festesfreude und ernste Beratung. Das Gastmahl des Herodes ist lebensvoll dargestellt als ein germanisches Gelage in der Halle (2733); ebenso die Hochzeit zu Kana (1993 ff.). Nach der Geburt des Johannes versammeln sich die Verwandten, weise und wortkundige Männer, zur Namengebung, denn das war die Angelegenheit der Sippe, des Familienrates (201). Und die Bergpredigt (1281 ff.) wird eingeleitet wie eine germanische Volksversammlung (*thing*): Christus der Volksherr sitzt in der Mitte, um ihn stehen die Jünger, weise Männer, in schweigendem Nachdenken.[1]) Er saß und schwieg und blickte sie lange an, freundlich gesinnt im Herzen; dann entschloß er den Mund und lehrte die Männer, die er zur Verhandlung (*sprâca*, Besprechung, consilium) geboten, viele rühmenswerte Dinge mit klugen Worten.

Es ist die Eigenschaft des epischen Dichters, bei Einzelheiten länger zu verweilen, selbst scheinbar Nebensächliches, das aber doch ihm und seinen Hörern etwas bietet, weiter auszuführen. Solch episch ausmalende Stoffteile sind die genannten, germanisch empfundenen Partien. Vieles andere, das ebenfalls dem Gedankenkreis des Dichters und seiner Volksgenossen entnommen ist, kann indes nicht als beabsichtigte Übertragung in deutsches Kostüm angesprochen werden. So konnten Herodes, Pilatus, Kaiphas, wenn ihnen ihre Standesbezeichnungen beigelegt wurden, nicht anders als König, Herzog, Bischof tituliert werden.[2]) Es sind einfache Übersetzungen von *rex, procurator (praeses), pontifex*. Auch im Tatian werden sie mit *cuning, grâvo, bisgof* bezeichnet, desgleichen nennt Otfried Herodes '*kuning*', Kaiphas '*biscof, furisto êwarto*'. Aber der Helianddichter ist bei der bloßen Wiedergabe der biblischen Titulierungen nicht stehen geblieben, sondern er hat die Personen in die epische Anschauung hineingestellt und sie somit in den volkstümlichen

[1]) Schweigen in der Volksversammlung: Tacitus, Germ. 11: *silentium per sacerdotes ... imperatur.*

[2]) Jellinek a. a. O. S. 215.

Geist seiner Dichtung verwoben. Herodes ist nicht nur *cuning*, sondern auch *folccuning, thiodcuning, weroldcuning, folctogo, herro, landes hirdi*, Pilatus ist nicht nur *heritogo*, sondern daneben ebenfalls *folctogo, thegan kêsures, bodo kêsures, thes werodes hirdi*; Kaiphas außer *biscop*: *the furisto thes folkes, the hêrosto, wîhes ward.* Das sind allerdings nur formelhafte, rein stilistische Ausschmückungen, aber sie geben doch den betreffenden Stellen eine germanische Färbung.

Germanisch also ist, wie die äußere Form in Sprach- und Verskunst, so die innere Form, die Vorstellungsweise, in welche die Gedanken gekleidet sind. Diese aber sind durchaus christlich. Ein geistlicher Dichter konnte auch an der religiösen Grundlage nichts ändern. Die Tradition ist absolut bindend. Christus und seine Jüngerschar konnten gar nicht völlig in germanische Helden verwandelt werden, deutsch wurde nur, was sich mit dem Christentum vereinigen ließ und die evangelische Geschichte den Sachsen verständlich und liebenswert machen konnte.

Der Heliand als Gefolgskönig und die Jünger als seine treuen Mannen, das vertrug sich mit der biblischen Überlieferung. Christus ist ja der Herr aus dem gefeierten Geschlechte des großen Königs David, er ist der Sohn des Himmelskönigs, er selbst der rex coelestis, seine Jünger sind auch in der evangelischen Geschichte seine ihm unbedingt vertrauenden und mit ihm den Haß der Feinde tragenden Begleiter. Aber es fehlt in der christlichen Vorstellung die wichtigste Eigenschaft der germanischen Helden: die Tapferkeit, und ihr höchstes Ziel: der Ruhm; es fehlt ihr Lebenselement: der Krieg. Christus und seinen Jüngern sind auch in dem sächsischen religiösen Gedicht nicht die Heldenattribute beigelegt, wie sie z. B. die mhd. Nationaldichtung für die Helden reichlich ausstreut, der *küene*, der *snelle*, der *starke* u. a. Der Heiland hat nicht die Züge eines Königs der germanischen Sage wie etwa Hrodgar im Beowulfliede (z. B. 1039 ff., 1769 ff.), oder wie sie selbst Otfrid in seiner Widmung Ludwig dem Deutschen verleiht. Das Christusbild des Gedichtes trägt das milde Antlitz des Friedenskönigs; er ist das Kind oder der Sohn Gottes, das Friedenskind, der *hêliand*, der *neriand*, der Heiland und Erretter, der die Menschen befreit von leiblichen und seelischen Gebrechen; und vor allem: er ist der Lehrer neuer, hoher Wahrheiten. In all seiner Herrlichkeit glänzt der Himmelskönig nicht durch Siegesruhm, sondern Demut ist sein Wesen und seine Lehre. Ganz ungermanisch ist der sittliche Begriff von der Hoheit in der Demut, ist der leidende Herr, der klaglos die höchste Schmach erduldet und statt Rache zu sinnen Verzeihung seinen Feinden erfleht.

Nur wenige Male werden kriegerische Bezeichnungen auf die heiligen Personen angewendet, aber sie erklären sich aus dem Zusammenhang. Kühn und stark (*bald endi strang* 599) ist der ruhmreiche König, dessen Stern die Magier im Osten aufgehen sahen und den sie vor Herodes wie einen weltlichen Herrscher preisen.

Auch im Wortschatz stecken Begriffe aus dem Heidentum, ohne jedoch noch als heidnisch empfunden zu werden. So die Bezeichnung der Schicksalsbestimmungen als Verfügungen der Götter: *metod, metodogiscapu, reganogiscapu.*[1]) Den Gestorbenen ist die Fahrt zur Hel bereit: *fargaf fègiun ferah, them the fûsid uuas helid an helsid* 2354.[2]) Der Engel des Allwaltenden fliegt im Federhemd vom Himmel zur Erde 5796 ff.[3]) Wenn Petrus als kühner Kämpfer und die Wunde, die er dem Malchus schlägt, ausführlicher als in der Bibel dargestellt wird, so ist das nur eine stilistische Freiheit, die christliche Idee der Stelle wird nicht gestört, denn es folgt gleich darauf, dem evangelischen Bericht entsprechend, die Abmahnung des Herrn von kriegerischer Selbsthilfe. In Übereinstimmung mit dieser Tat erhält dann Petrus auch sonst heldenmäßige Attribute: *helid hardmôdig* 3137, *erl ellanruof* 5899. Diese kriegerische Auffassung vom Charakter des Petrus stimmt übrigens sogar mit der der Kirche überein, der er als heftig und leidenschaftlich gilt.[4]) Aus der Rolle allerdings fällt der christliche Sänger in jener begeisterten Rede von der Treue, wenn er Thomas am Schluß sagen läßt: „Dann lebt noch nach uns der Ruhm bei den Menschen." Hier ist er ganz im Stil des Heldenepos befangen.

Wie sehr der Dichter darauf bedacht war, den christlichen Geist seines Werkes zu wahren, das ist da zu ersehen, wo nationale und religiöse Anschauungen in Widerspruch geraten. Dann hilft er sich einfach mit geistlicher Auslegung. Schon des Matthäus leichte Lösung seines älteren Treubundes wird damit entschuldigt, daß er statt eines irdischen Herrn den ewig lohnenden himmlischen erwählt. Die Flucht der getreuen Freunde — als die Jünger ihren von den Juden gefangenen Herrn verließen — geschah nicht aus Furcht, sondern, so war schon lange vorher das Wort des Propheten, es mußte geschehen (4934 ff.). Der falsche Schwur des Petrus wird auf dieselbe Weise gerechtfertigt: er hatte keine Gewalt über seine Worte, es mußte so werden, wie es der Behüter des Menschengeschlechts bestimmte; und ebenso die Treulosigkeit, daß er seinen Herrn, den lieben, verleugnet hatte (5023 ff.):[5]) Gott wollte es so und er hatte

[1]) J. Grimm, Mythol. S. 18 f. u. Nachtr. S. 15; E. H. Meyer, German. Mythol. S. 183; Golther, Mythol. S. 104. 195 f.

[2]) *Hel*, got. *halja*, ahd. *hella*, nhd. die *Hölle*, der Aufenthaltsort der abgeschiedenen Seelen, personifiziert als Totengöttin, durch das Christentum übertragen auf ἅδης, *γέεννα*, *infernum* = Hölle; s. J. Grimm, Mythol., Register unter *Hel*, Nachtr. S. 521; E. H. Meyer, German. Mythol., Register S. 322; Golther, Mythol. S. 425 f. 471 ff.; R. M. Meyer, Religionsgesch. S. 351. 390 ff. 446 ff.; D Wb. 4, 2. Abteil., 1744 ff.

[3]) Die mythische Vorstellung von den die Lüfte in Federgewändern durchfliegenden Walküren, Schwanenjungfrauen (J. Grimm, Mythol. S. 324. 354 ff.; E. H. Meyer, German. Mythol., Register unter 'Schwanhend, Schwanjungfrauen' S. 341; Golther, Mythol. S. 114 ff. 321; R. M. Meyer, Religionsgesch. S. 104. 162 ff.) wurde auf die christlichen Engel übertragen. Den Sonnenpfad, der Sternen Straße fliegt der Engel Gabriel, Otfrid I, 5, 5 f.; vgl. der schwimmende Vogel, der *gotes engel hêre* in der Gudrun Str. 1166 ff., dazu Schönbach, Das Christentum in der altdeutschen Heldendichtung, Graz 1897, S. 115 ff.

[4]) Hrabanus Maurus bemerkt zu der Heldentat des Petrus: *Petrus hoc fecit, eodem nimirum mentis ardore, quo caetera fecerat*, Comment. in Matth. VIII, 7.

[5]) Windisch, Der Heliand u. s. Quellen S. 74—76; vgl. auch Sievers' Ausgabe, Anmerk. unter den Var. zu v. 5017—20. 23—30. 38—49.

damit einen bestimmten Zweck, er wollte Petrus durch die Lehre der Demut erhöhen. Und daran schließt sich dann eine für die streng christliche Stellung des Verfassers überaus bezeichnende allegorische Deutung des Vorgangs (5039 ff.): an dem besten der Degen konnte man erkennen, daß die Hoffart dem Menschen die Vernunft raubt. Darum soll kein Held sich zu sehr seiner selbst rühmen, denn oft wird sein Wille zunichte, wenn ihm der Himmelskönig nicht Kraft verleiht. Das ist unmittelbar eine Verdammung des germanischen Heldenideals vom Ruhm, an dessen Stelle die Grundforderung für das christliche Verhältnis des Menschen zu Gott, die Demut, gesetzt wird.

Und doch kann der fromme Mönch seinen angestammten Glauben von der Weltmacht nicht ganz verleugnen. Die Schuld mußte geschehen. Das ist germanischer Schicksalsglaube, der hier nur leicht verhüllt hinter dem Willen Gottes steht, der Glaube an ein alles Menschenwesen unverrückbar bestimmendes Geschick, der so nahe mit der Prädestinationslehre Augustins verwandt ist. Es ist dieselbe Gewißheit von der Notwendigkeit des Geschehens, die den Mönch Gottschalk, den Landsmann des Heliand-dichters, ins Verderben brachte,[1]) oder die im Hildebrandslied den Zweikampf zwischen Vater und Sohn entscheidet.

Das Einverleiben eines fremden Stoffes in den eigenen Bewußtseinsinhalt, indem sich der Künstler die Gegenstände als Objekte seiner Erfahrungswelt vorstellt, gehört zum naiven Stil der Volksepen. Dieses Heimischmachen kommt besonders auch im Landschaftsbild zum Ausdruck.[2]) Die umgebende Natur wirkt im Heliand überhaupt mit, viel stärker als in den Evangelien. Man spürt einen regen Sinn für die Umwelt, das Fühlen mit der Natur verleiht dem Gesamteindruck mehr Fülle und Leben. Meist ist die Gegend nur mit wenigen Strichen gezeichnet, doch geben schon die einzelnen Bestandteile, mögen sie auch zuweilen mehr dekorativ sein, zusammen ein nordisches Landschaftsbild:[3]) die Wolken, die unter dem Himmel ziehen, der Wind, der von Westen kommt und an das Haus anschlägt, der Frühling mit den knospenden und blühenden Bäumen, die grüne Wiese, die großen Wälder mit ihrer Einsamkeit gegenüber dem Getriebe des Lebens in der Stadt, der feste von Mauern umgebene Wohnplatz, die Burg auf hoher Klippe: ein Bild voll Stimmung, in das ein sentimentaler, ein moderner Ton einklingt, die Sehnsucht aus der Welt in die Einsamkeit, der Zwiespalt zwischen Kultur und Natur.

---

[1]) Zu Gottschalk: Hauck 2², Register unter Gottschalk und bes. S. 649—654.

[2]) Hauck 2² unter Heliand.

[3]) Man kann eigentlich nicht sagen, daß das Landschaftsbild ausgesprochen niederdeutschen Charakter trägt, die Bestimmungen: Wolken, Wind, Frühling, Bäume, Wiese und Wälder sind zu allgemein. Nur die großartige Anschauung vom Meere verleiht der Szenerie den Charakter eines am Meere und nicht im Innern liegenden Landes. Hier aber erhebt sich sofort die Frage nach dem Verhältnis der altsächsischen zur angelsächsischen Literatur. Das umfangreiche germanische Epos, wie der Beowulf, ist offenbar bei den Angelsachsen zuerst entstanden. Dort wird auch der Zug zur Natur hineingekommen sein.

Den stärksten Eindruck aber in dem Bilde macht das Meer, das als eine gewaltige Naturkraft empfunden wird. Wirksame Worte stehen dem Dichter zu Gebote, um den Seesturm zu schildern (2238 ff., auch 2907 ff.), wie das Wetter sich erhebt, die Winde aufsteigen, die Wogen wachsen und das Gewölk sich aufschwingt; aber der gute Gottessohn spricht zu dem Wind und den Wolken, da werden die Wetter wonnesam und stille, und heiter wird es wieder auf der Flut.

Dieses stark ausgeprägte Naturgefühl aber ist nun nicht etwa die Gabe dieses einzigen, des Helianddichters, sondern es gehört zum epischen Stil, die Formeln und Schilderungen sind typisch. Der Wald ist für das germanische Empfinden die Einöde und Verlassenheit, die Wolken sind epische Bezeichnungen für das Himmelsgewölbe (im Ags. ist *under wolcnum* soviel als 'unter dem Himmel, auf der Erde'); der Wind weht von Westen (1821), denn *westrôni* und *wind* ist eine alliterierende Formel; und die Schilderungen des Meeres gehören zu dem festen Bestand der angelsächsischen epischen Sprache.[1]) Aber wenn diese Stilelemente auch nicht für das Naturell des einzelnen, unseres Verfassers in Anspruch zu nehmen sind, so beweisen sie um so mehr für das ganze Volk: sie bezeugen, wie eng das niederdeutsche Gemütsleben an der Natur haftete, und wie die Stimmung der Natur in der Volksseele widerklang. Denn Sturm und Meeresstille sind nicht nur physikalische Erscheinungen, sondern sie erwecken im Herzen die Empfindungen der Leidenschaft und der Ruhe, sie werden zu Ausdrucksformen für die Unrast und den Frieden und also schließlich für die beiden Gegenpunkte des Weltgeschehens, für Bewegen und Beharren.

Lebens- und hoffnungsfreudig aber ist die Stimmung des Gedichtes. Darum erscheint auch die Welt wie in Licht getaucht.[2]) Licht ist Leben,[3]) leben heißt das Licht der Sonne sehen, wie bei Homer *ὁρᾶν φάος ἠελίοιο*, sterben heißt das Licht verlassen, ein anderes Licht suchen, zu neuem Leben erwachen ist 'zu neuem Lichte erstehen' (4103 f.). Leben ist Lust (1343. 2861), die Welt ist Wonne, leben heißt in Wonne sein *(lîf an lustun, werold endi wunnia)*. Das wonnesamste Licht aber, die allerschönste Wonne ist das Himmelreich, es ist das köstlichste der Güter, die glänzende Wohnung, das lange dauernde Licht, das heilige Licht, des Himmels Licht, das Licht Gottes, dort ist das Licht der Seelen, das Leben des Herrn und leuchtender Glanz, die Herrlichkeit Gottes, wo gute Geister wohnen (2083 ff.), Wohlstand nach Wohlgefallen und wonnesames Leben, freundliches Licht bei Gott (2137 f.); die Seligen werden geführt in die ewige Schönheit, das hohe Himmelslicht, sie werden glänzen im Himmelreich gleich dem hellen Sonnenlichte (2599 ff.).

---

[1]) Hans Merbach, Das Meer in der Dichtung der Angelsachsen, Diss. Breslau 1885.

[2]) Beispiele unter den Formeln bei Sievers unter Sterben, Seligkeit, Himmel u. a., Heyne, Wortregister unter *lioht, lîf, himelrike, wunnia* u. a.

[3]) Viktor Hehn, Gedanken über Goethe S. 312 ff.

Woher diese Licht- und Lebensfreude? Sie ist germanisch, die Formeln dafür sind altepisch und finden sich ähnlich auch in der angelsächsischen Dichtung. Sie widerspricht dem Christentum der Zeit, denn dieses lehrte die Verneinung, ja die Verachtung der Welt und ihrer Wonnen. Der naiven Vorstellung des Menschen, wenn die Sinne den Inhalt des Bewußtseins liefern, ist Licht und Leben unzertrennlich, die Nacht, das Dunkel ist das Nichtsein, der Tod. Das Licht schafft das Leben, der Gott des Lichtes oder die als Gottheit verehrte Sonne bringt die Fruchtbarkeit der Erde hervor, die dem Menschen die lebenspendende Nahrung gewährt.

Denn aus den natürlichen Bedürfnissen des primitiven Menschen ist auch der Begriff 'Wonne' zu erklären. Er ist ursprünglich ziemlich materiell zu fassen. Erfreuen ist nützen. In dem ags. Erdsegen ist die grünende Erde gefüllt mit Nahrung den Menschen zum Nutzen. Die fruchtbare Erde ist zugleich die glanzblühende (*beorhtblowende* Grein-Wülcker 1, 316, 74), die Erde mit Fruchtbarkeit füllen heißt 'sie schön machen' (*wlitiȝian* 314, 35). Aus dieser Vorstellung heraus erklärt sich, wie ahd. *wunne* zugleich 'Wonne, Lust, das Schönste, das Beste'[1]) und got. *winja* 'Weidland' bedeuten kann (mhd. *wunne und weide*).

Auch das in der nationalen Poesie gegebene Motiv von der Lichtfreude vereinigt der Dichter mit seinen christianisierenden Bestrebungen, ja er benutzt es geradezu gelegentlich dazu, dadurch daß er seinen Hörern das Licht des Himmelreichs als die höchste Schönheit, die höchste Wonne preist, die noch über die Lust der lichten Erde geht.

Nun aber gibt der Heliand die Stimmung des germanischen Gemüts nicht vollständig wieder. Er läßt nur den einen Teil der Wertgefühle des Daseins zur Geltung kommen, die Lustgefühle. Aber gerade das Wesentliche in der germanischen Anschauung vom Leben ist die hohe Erkenntnis, daß es gemischt ist aus Freud und Leid, daß auf Freude Leid folgen wird. Dieser Polarismus im Stimmungsleben, der der angelsächsischen Dichtung den elegischen Zug und sentimentalen Gefühlston verleiht, der im Nibelungenlied als naturnotwendige Beigabe des Daseins erkannt ist und als naturgemäßes Endziel aller Lebenserfahrung gilt, er fehlt im Heliand. Der Dichter hat ihn in der evangelischen Geschichte nicht vorgefunden.

Die Idee des Gedichtes wird im Verlauf der Erzählung immer und immer wieder ausgesprochen: es ist die Lehre Christi. Wer den Willen Gottes tut und ihm dient, der wird mit dem Himmelreich belohnt werden, z. B.: *thes môtun gi neotan forð, sô hwe sô gerno wili gode theonogean, wirkean aftar is willeon* 1144 f., oder *he gildid is iu lôn aftar thiu, iuwa hêlag fadar an himilrîkea, thes ge im mid sulicum ôdmôdea erlos theonod* 1634 ff. Dieser christliche Leitgedanke ist nun auch völlig dem germanischen Rechtsbewußtsein verständlich, denn Dienst und Lohn sind die Forderungen

[1]) Kluge, Etymol. Wb. s. v.

in dem Verhältnis zwischen dem Gefolgsmann und dem Herrn; ja sogar umgekehrt, gerade durch die germanische Sitte ist die christliche Lehre von der belohnenden Dienstleistung so entschieden in den Mittelpunkt der mittelalterlichen Ethik gestellt worden.

Von den einzelnen Lehren ist keine wichtige des germanischen Volkscharakters wegen unterdrückt worden. Mit dem Preis der Demut beginnt die Bergpredigt (1300 ff.) und er wird oft wiederholt (nur das drastische Bild, daß man dem Gegner auch die linke Wange zum Schlage bieten soll, ist weggelassen), die germanische Ruhmsucht wird getadelt (5041 ff.); Schmähung erdulden, den Feind lieben und ihm verzeihen, nicht Schätze sammeln: alle diese christlichen Tugenden, die dem germanischen Gemüte unbegreiflich sein mochten, werden gepriesen. Der trotzige Stolz der sächsischen Edelinge sollte sich beugen zur Selbsterniedrigung, damit man den Grimm der Hölle vermeide und das ewigschöne Himmelreich erlange.[1])

Der Heliand als Kunstwerk. Die Aufgabe des Gedichtes ist, die christliche Lehre zu verbreiten, darum nehmen auch die didaktischen Teile, die Reden Jesu, einen großen Raum ein. Eine starke Anwendung der Redeform entspricht überhaupt an sich dem Stil des germanischen Epos, die Bergpredigt geht aber doch über das gewöhnliche Maß hinaus. Trotzdem ist der epische Charakter im ganzen gewahrt, indem die Handlung, das Leben und Leiden des Heilands, in ziemlicher Breite ausgeführt ist. Belebt wird sie durch jene kurzen epischen Szenen und lyrischen Stimmungsbilder, auch Dialoge, welche als episodische Erweiterungen an kurz skizzierte Andeutungen der Vorlage angeknüpft sind. Das germanische Element gibt hiermit einen kraftvollen Einschlag und reichere Farbentöne und verstärkt den epischen Gesamteindruck.

Aber andrerseits liegt in dieser Erzählungsweise ein Hindernis für die epische Wirkung. Die Sprache des Heliand ist in höchstem Maße rhetorisch und ungemein wortvoll. Der Sprachstoff der einzelnen Sätze ist im Verhältnis zum Gedankengehalt überaus weit ausgedehnt, es werden viele Worte gebraucht, um wenig zu sagen, Wichtiges und Nebensächliches wird mit gleicher Breite behandelt. Der Grund liegt im epischen Stil,[2]) der wieder im Zusammenhang steht mit der musikalischen Vortragsweise. Die Architektonik dieser Kunstsprache beruht eben auf der Wiederholung der Motive. Am weitesten von allen ältern germanischen Denkmälern geht darin gerade der Heliand. Die Variationen bilden den hemmenden Sprachstoff, dazu kommen andere dekorative Elemente wie die Appositionen und die schmückenden Beiwörter, lauter Erweiterungen, die eigentlich nur auf formal rhetorische

[1]) Geschichtliches und Dogmatisches im Heliand: Seemüller, Abhandlungen zur german. Philologie, Festgabe für Heinzel, S. 281 bis 283.

[2]) Formelverzeichnis in Sievers' Ausgabe S. 389 ff., dazu Max Roediger, Z. f. d. A. 23, Anz. 5, 267 ff.; Paul Pachaly, Die Variation im Heliand und in der as. Genesis, Schriften zur german. Philologie, hrsg. von M. Roediger, Heft 9, Berlin 1899; Behaghel, Der Heliand und die as. Genesis; Selma Colliander, Der Parallelismus im Heliand, Diss. Lund 1912.

Wirkung berechnet sind. Doch sind andrerseits die Ausdrucksmittel wieder beschränkter als im Beowulf, da die Umschreibungen, Kenningar (z. B. *bâggeƀo* Ringspender = König 2738), selten sind. Im Heliand ist der germanische Stil zur Manier geworden. Die Weitschweifigkeit ist sein größter Formfehler.

Diesen Zug ins Breite trägt auch der Versbau.[1]) Schon rein äußerlich im Schriftbild stellen sich die Zeilen dem Umfang nach als recht lang dar.[2]) Die Takte enthalten viele rhythmische Silben und zwar dadurch,

1. daß Hebungen und nebentonige Glieder oft in mehrere Silben aufgelöst sind;

2. daß die Senkungen mehrere Silben, oft fünf oder sechs, umfassen;

3. daß die Eingangssenkung (der Auftakt) oft desgleichen sehr silbenreich ist (meist zwei- bis viersilbig, aber sogar bis zu zehn Silben ansteigend). Dazu kommen noch häufig Schwellverse, d. h. Verse, bei denen die Normalzahl von zwei Hebungen zu drei Hebungen ausgedehnt ist.

Die Bestimmung des Heliand war, den heidnischen Glauben zu verdrängen und die neue Lehre zu verkündigen, um das Volk zum Besseren zu erheben und den Aberglauben zu unterdrücken (Praef. A, Sievers S. 3 Z. 6 ff.). Das Gedicht ist ein wichtiges Zeugnis für den großen Umwandlungsprozeß der germanischen in die christliche Weltanschauung auf dem Gebiete der Literatur. Zwei Wege konnten hier eingeschlagen werden. Man konnte die germanische dichterische Tradition zu verschmelzen suchen mit den neuen Ideen oder man ignorierte sie vollständig und setzte unmittelbar den neuen Inhalt in der neuen Form ein. Das erste war der Fall bei den Angelsachsen. Die stark ausgeprägte nationale Eigenart des angelsächsischen Volkes hat sich auch dem römischen Papsttum gegenüber Sonderzüge bewahrt und so konnte hier eine volkstümlich christliche Epik entstehen. Unter dem Einfluß dieser angelsächsisch geistlichen Dichtung wurde auch bei den Sachsen des Festlandes mit dem Heliand und dem as. Alten Testament ein Ansatz dazu gemacht. Bei den hochdeutschen Stämmen aber wurde von vornherein völlig das romanische Christentum ohne Berücksichtigung nationaler Werte eingeführt. Sie brachten es auch nicht zu einer christlichen Nationalepik.

Aber die Schlußfrage ist doch: Wie hat der Dichter seine Aufgabe gelöst, wie hat er die biblische Erzählung vom lehrenden und duldenden Christus vereinigt mit dem germanischen auf Taten und Ruhm gestellten Heidentum? Die Antwort ist: zu einer inneren psychologischen Einheit ließen sich diese Gegensätze nicht verbinden. Den friedlichen Geist und den lehrhaften Charakter der evangelischen Geschichte konnte der Dichter nicht antasten, nur die Form, die äußere und die innere, der Stil wie die Vorstellungsart von den Personen und dem Leben, konnte der volkstümlichen Anschauung angepaßt werden.

---

[1]) Literatur zur Metrik des Heliand: Braune, Lit. Nachw. S. 198; Behaghels Ausgabe[3] S. XXV.

[2]) So heben sich auch die in der ags. Genesis enthaltenen ursprünglich altsächsischen Verse durch die Länge schon äußerlich sichtbar von den angelsächsischen ab.

Die altsächsische Genesis.

Literatur s. oben beim Heliand, die Spezialliteratur zur Genesis bei Braune, Lit.Nachw. S. 197 f. und in Behaghels und Pipers Ausgaben; Steinmeyer, Ergebnisse usw. S. 224—226.

Die as. Genesis ist nur in Bruchstücken erhalten und zwar in der oben genannten Vatikanischen Hs. V. Sie wurde aufgefunden von dem Heidelberger Oberbibliothekar Karl Zangemeister im Jahre 1894 im Codex Palatinus latinus n. 1447 der Vatikanischen Bibliothek in Rom und herausgegeben von Karl Zangemeister und Wilhelm Braune, „Bruchstücke der altsächsischen Bibeldichtung aus der Bibliotheca Palatina", Neue Heidelberger Jahrbücher IV (1894), 205—294 und Sonderabdruck, Heidelberg 1894.[1]) Der Cod. Pal. lat. 1447, geschrieben im 9. Jahrh. (wahrscheinlich in der ersten Hälfte desselben) enthält astronomisch-kalendarische Aufzeichnungen, darunter ein Mainzer Kalendarium mit darin eingetragenem Magdeburger Kalender. Die Handschrift gehörte, laut Notiz auf Bl. 3r, im Jahre 1479 der Dombibliothek in Mainz. Sie kam dann später in die Bibliotheca Palatina nach Heidelberg und mit dieser 1623 in die Vatikanische Bibliothek nach Rom.

Die as. Bruchstücke, wahrscheinlich von einer Hand geschrieben, sind eingetragen auf den zwei leergelassenen Seiten des Blattes 2 und auf leergelassenen Teilen von Bl. 1 Vorderseite, Bl. 10 Rückseite, Bl. 27 Vorderseite, Bl. 32 Rückseite. Die Gesamtzahl der Verse beträgt 416 (die lückenhaften als voll gerechnet). Diese verteilen sich auf vier verschiedene Stücke: 79 Verse gehören zum Heliand (s. oben), die übrigen drei Stücke mit zusammen 337 Versen enthalten Teile der Genesis, und zwar I. Adams Rede = 26 Verse (v. 1—26), II. Kain = 124 Verse (v. 27—150), III. Untergang Sodoms = 187 Verse (v. 151—337). Das erste Stück, v. 1—26, ist auch in ags. Sprache vorhanden. In der ags. Genesis nämlich, die früher dem Dichter Caedmon zugeschrieben wurde, gehören die v. 235—851 nicht dem ursprünglichen ags. Texte an, sondern sie sind eingeschoben, und zwar sind es Verse, die aus der as. Genesis so genau als möglich ins Angelsächsische übertragen wurden, und jene v. 1—26 der as. Genesis sind eben in jener Interpolation erhalten, und zwar entsprechen sie den v. 790—817 des ags. Gedichtes.[2])

Der Dialekt ist nicht rein altsächsisch, sondern es sind rheinfränkische Formen beigemischt.[3])

Inhalt der erhaltenen Genesisfragmente:

Die in die ags. Genesis eingeschalteten 617 Verse (ags. Gen. 235—851) verteilen sich auf fünf Fitten dieses ags. Gedichtes: 1. v. 235—245 bilden

[1]) Beschreibung der Hs. von Zangemeister a. a. O. S. 5—16, dazu Fr. Jostes, Z. f. d. A. 40, 129 ff.; Kögel, LG. 1, Ergänzungsheft S. 13—21. — Zu Zangemeister-Braunes Ausg. s. bes. Jellinek, Z. f. d. A. 39, Anz. 21, 204—225; F. Vetter, Die neuentdeckte deutsche Bibeldichtung des neunten Jahrhunderts, Basel 1895; Symons, Verslagen en mededeelingen a. a. O.

[2]) Den altsächsischen Ursprung dieser Verse hat Sievers, ehe die Hs. V bekannt war, in seiner Schrift: Der Heliand und die angelsächsische Genesis, Halle 1875, aus dem Stil und der Metrik erwiesen. Selten hat eine wissenschaftliche Voraussetzung eine so glänzende Bestätigung gefunden.

[3]) Braune in seiner und Zangemeisters Ausgabe S. 65 ff.; W. Schlüter, Jahrb. des Vereins f. niederdeutsche Sprachforschung 20, 118 ff.

den Schluß der zweiten Fitte: Adam und Eva im Paradies; 2. und 3. v. 246 bis 337 = dritte Fitte und v. 338—441 = vierte Fitte: der Sturz der Engel; 4. v. 442—851 = fünfte Fitte: der Sündenfall. Darauf folgen dann die beiden Bruchstücke von V: I. Adams Rede, eben das, welches auch in der ags. Genesis enthalten ist; II. Kain; III. Sodom.

Quelle ist zunächst die Vulgata. Aber für die außerbiblische Legende von dem Sturze Satans (s. Wessobrunner Gebet, oben S. 136) hat der Verfasser des Alcimus Avitus, Bischofs von Vienne (um 500), Gedichte De origine mundi und De originali peccato benutzt (Migne 59, 323—338); für die Geschichte Adams vielleicht die apokryphe Vita Adae et Evae.[1])

Der Dichter behandelt seine Quelle mit großer Freiheit. Seine Technik besteht im allgemeinen darin, daß er den Umfang bedeutend erweitert. Aber nicht, indem er neue Gedanken bringt, sondern dadurch, daß er den gegebenen Stoff sehr in die Länge zieht. Die erzählenden Teile werden weiter ausgeführt, besonders aber erhalten die Reden, die Monologe und Dialoge, einen das Maß der Vorlage um ein vielfaches überschreitenden Umfang. Uns mag des Redens zu viel sein, aber es gehört zum Stil und in den Gesprächen wird auch die Handlung oft weitergeführt. In sie ist gerade der poetische Schwerpunkt gelegt und sie gehören zu den erhabensten Stücken des Gedichtes. Einen Mangel an Kompositions- und Erfindungsgabe zeigen aber doch z. B. die Verhandlungen zwischen Gott und Abraham: es sind nur umständliche, ins Breite gezogene Paraphrasen des gegebenen Themas. Die Reden gehen oft nicht organisch aus dem Stoff hervor, und hierin liegt ein Unterschied gegen den Heliand, wo sie entweder notwendig zum Fortgang der Handlung gehören oder die von Jesu gesprochenen Lehren enthalten.

Wie im Heliand ist der biblische Inhalt im Stil des germanischen Epos dargestellt. Aber während die Erzählung von Jesus und seinen Jüngern bis zu einem gewissen Grade eine einheitliche germanische Färbung trägt, indem sie sich in das Verhältnis vom Gefolgsherrn und seinen Getreuen einformen ließ, konnte die volkstümliche Auffassung in der Genesis nur stellenweise zum Ausdruck gebracht werden. Die Gestalten und Vorgänge der alttestamentlichen Genesis, Adam und Eva und die Verführung durch die Schlange, Kains Verfluchung durch Gott, Abrahams Zwiegespräch mit dem Engel, ließen sich auch nicht leicht in germanisches Kostüm kleiden. Einen günstigen Vorwurf aber bot dazu die Verstoßung Satans (die in der Interpolation der ags. Genesis vollständig erhalten ist). Ein Fürst empört sich mit seinen Vasallen gegen den Kaiser, er wird ins Gefängnis geworfen und reizt seine Getreuen zur Rache und Lohn wird jedem seiner Anhänger bereitet werden, der dies leisten wird (ags. Übersetzung v. 435). Da macht sich einer von ihnen auf den Weg als Bote und veranlaßt die Getreuen Gottes, Adam und Eva, zum Abfall. Aber in der Verführungsgeschichte ist das germanische Milieu

[1]) Sievers, Der Heliand und die ags. Genesis S. 17 ff.; F. N. Robinson, Modern Philology 4, 389—396.

schon wieder verlassen und wird im folgenden nicht mehr betreten. Volkstümlich sind dann immer nur einzelne Züge und stilistische Formeln. So ist Kains Brudermord eine Verletzung des Treuverhältnisses gegen Gott, as. Gen. 66, vgl. 73; Abraham ist der Hörige, der Lehensmann Gottes 169 ff.; Loth ist ein Mann von edlem Geschlecht 260. 264. 295. 331; gut geht es dem Manne, der mit Hulden seinem Herrn dient 113; des Mannes Eigenschaften sind Stärke und Wortklugheit 189 f.; die Söhne sind die Erbwarte 99; die Menschen leben im Licht 76. 92. 128. 135. Auch hier sind Naturstimmungen eingestreut und in der Ausmalung des Bildes vom Wetter kommt die traditionelle Kunst zur Geltung (ags. Genesis 805 ff., as. Gen. 285 ff.).

In allem dem ist nur das Äußere der Vorlage stilistisch umgeformt. Tiefer gehen einige sachliche Änderungen. Die Beurteilung der Schuld Adams und der Eva beim Sündenfall ist wesentlich gemildert durch eine menschlich psychologische Erklärung. Ihr Fehler liegt in zu großer Vertrauensseligkeit, die mehr auf einem Mangel des Intellekts als des Willens beruht: sie schenken dem Boten des Teufels Glauben, daß er ein guter Engel sei, ein Abgesandter Gottes, in seinem Auftrag komme und ihnen dessen Gebot, das Obst zu essen, überbringe. Die Schuld des Ungehorsams wird damit bedeutend eingeschränkt, denn sie sind überzeugt, nicht gegen Gottes Willen zu handeln. In seinem naiven Gerechtigkeitssinn sucht der Dichter eine Erklärung dafür, daß der ewige Gott die Verführung des Menschen durch den Teufel zuließ, und findet keine andere als: das ist ein großes Wunder (ags. Gen. 595 ff.). Eine solche Frage und eine solche Entscheidung bei diesem Gegenstand sind gänzlich undogmatisch. Hiermit nähert sich der Genesisdichter geradezu dem Pelagianismus und weicht völlig ab von der durch Augustin begründeten kirchlichen Auffassung, denn die kennt keine Entschuldigung für den Ungehorsam des ersten Menschenpaares. Die Ursache des Obstessens ist nicht eine Verblendung der Einsicht, sondern ist der freie Wille, ist der Übermut, die Superbia, die ärgste der Todsünden, verbunden zugleich mit einer andern, der Fleischeslust, der Luxuria. — Die Abgefallenen verzehren sich dann in jammervollen Vorwürfen und der Dichter erlebt ihre Seelenbewegungen mit, die wühlende Reue über die Untreue gegen den Herrn. Es ist das gleiche psychologische Motiv, das der Helianddichter bei Petri Verleugnung zu so erschütternder Wirkung bringt. Also auch hier eine volkstümliche Umgestaltung der biblischen Geschichte.

Der Dichter bringt uns die Gestalten des Alten Testaments menschlich näher, er entrollt Seelengemälde, er findet charakteristische Merkmale. Adam ist die stärkere Natur, er lehnt den Verführer ab, aber der Sinn des Weibes ist weicher (649), und als sie ihr Elend einsehen, da wehklagt und heult Eva (770), Adam spricht nur Jammerworte. Im Gegensatz zu den von bitterer Reue ergriffenen Eltern ist Kain der verstockte Sünder ohne Gewissen. Seine Untat, die Treuverletzung gegen Gott, rührt ihn nicht, obgleich er erkennt, daß er gesündigt hat und daß ihm dafür die Strafe werden muß. Auch hier

geht der Dichter über den Rahmen der Vulgata hinaus, indem er Kain nicht nur zeitliche Strafe zuerkennt, sondern zum Schluß die Aussicht auf Rache in der Hölle eröffnet.

Andere sachliche Abweichungen betreffen den Bestand des Stoffes. Einige Stellen, die der Auffassung des Dichters anstößig waren, sind ausgeschieden. So mochte das Lachen Evas bei der Verkündigung Isaaks sein Gefühl für Sitte, die Schamlosigkeit der Sodomiter das für Sittlichkeit verletzt haben. Freilich wird durch Ausschaltung von Einzeltatsachen die Erzählung auch ärmer an epischen Momenten.

Die Genesis ist die Äußerung einer Unterströmung im germanischen Christentum, in der die nationale Empfindungsweise gegenüber dem Dogma eine freie Stelle behauptet.

Der Verfasser.[1]) Da der germanische Erzählungsstil typisch ist und seine Formen Gemeingut der Volkssänger waren, so läßt sich aus den sprachlichen Verhältnissen nicht leicht ein sicherer Schluß auf die Verfasserschaft ziehen; Genesis und Heliand konnten deshalb leicht ein und demselben Dichter zugeschrieben werden. Es bedurfte erst genauer Einzeluntersuchungen, um ausschlaggebende trennende Merkmale festzustellen. Im Sprachgebrauch, Wortschatz und in der Wortbedeutung weicht die Genesis verschiedentlich vom Heliand ab, der Satzbau, die Variationstechnik und die Verskunst[2]) sind weniger geschickt, die gesamte Ausführung ist gedankenärmer und wortreicher. Das Ergebnis ist: die Genesis hat viele Schönheiten, aber damit wechseln recht weitschweifige Partien. Der Dichter war weniger gewandt als der des Heliand, er war ein Nachahmer von ihm. — Sein Werk, die Geschichte des Alten Testaments, wurde früh mit dem Heliand vereinigt. Ein solcher Kodex lag dem Schreiber vor, der die Exzerpte in die Hs. V eintrug, denn seine Stücke gehören sowohl zur Genesis als zum Heliand. Und wohl auch der Bericht der Vorreden, daß der Helianddichter beide Testamente übersetzt habe, ist in einer solchen aus der as. Genesis und dem Heliand zusammengesetzten Handschrift begründet.

Der Heliand und die Genesis sind die einzigen erhaltenen Werke einer national-christlichen Literatur im Altsächsischen. Sie war nur kurze Zeit in Blüte. Gegenüber der streng kirchlichen, das Volkstümliche bekämpfenden Richtung im östlichen Frankenreiche konnte sie sich nicht erhalten. Aber die im Geist und in der Form fremdartige fränkische Reimdichtung fand bei

---

[1]) Sievers, Der Heliand und die ags. Genesis S. 15. 21—23, und Braune, N. Heidelberger Jahrb. 4, 234 (Sonderabdruck S. 34) hielten den Genesisdichter und den Helianddichter für ein und dieselbe Person. Sievers hat später, Z. f. d. Phil. 27, 534—538, angenommen, der Dichter der Genesis sei ein Schüler des Helianddichters. Erwiesen ist jetzt aus dem Stil, daß beide Gedichte von verschiedenen Verfassern herrühren: Edw. Schröder, Z. f. d. A. 44, 223—232; Jellinek, Z. f. d. A. 39, Anz. 21, 204 ff.; H. Gering, Z. f. d. Phil. 33, 433—437; bes. Behaghel, Der Heliand und die as. Genesis, Gießen 1902; ferner Jellinek, Z. f. d. A. 47, Anz. 29, 31—34; Fritz Pauls, Studien zur as. Genesis, Diss. Leipzig 1902; derselbe, Zur Stilistik der as. Genesis, Beitr. 30, 142 bis 207; Braune, Zur as. Genesis, Beitr. 32, 1—29.

[2]) Kögel, LG. 1, Ergänzungsheft S. 28—70.

dem Sachsenvolke keinen Boden. Von sächsischer Dichtung ist uns bis ans Ende des 12. Jahrh. nichts außer jenen beiden biblischen Epen erhalten und auch in Prosa besitzen wir nur dürftige Reste. Sie werden bei der Prosa zu besprechen sein.

b) Reimdichtung.

§ 31. Otfrid.

Braune, LB., Lit.Nachw. S. 192—194; Pipers Ausgabe[1] S. 269—292 bis zum Jahr 1878, 2. Aufl. bis 1887; Piper, Ält. d. Lit. S. 186—257, Nachtr. S. 205 f., Höf. Epik 3, 701; Kelle, LG. 1, 150—173. 179—181. 362—366. 367 f.; Kögel, LG. 2, 1—78, Grundr.[2] S. 112—120; Steinmeyer, Ergebnisse S. 210. 215 f. — Erste Auffindung[1]) einer Otfrid-Hs. (F) durch Beatus Rhenanus 1530; erste Ausgabe nach der Abschrift des Augsburger Arztes Achilles Pirminus Gassar (Hs. P) zum Druck vermittelt durch Matthias Flacius Illyricus, Basel 1571; die zweite Otfrid-Ausgabe besorgte 1693 J. G. Schilter (mit Zugrundelegung der Ausgabe von Gassar), starb aber vor der Drucklegung (1705); zum Druck gebracht wurde sie, unter Beiziehung einer Abschrift von V, von J. G. Scherz in Schilters Thesaurus antiquitatum teutonicarum Tom. I, Ulm 1726. Diese beiden Ausgaben haben nur historischen Wert, die erste nach wissenschaftlicher Methode bearbeitete Ausgabe auf Grund aller Handschriften ist die von E. G. Graff mit dem Titel 'Krist', Königsberg 1831. Aber wirklich wissenschaftliche Anforderungen erfüllte erst die Ausgabe von Joh. Kelle, Otfrids von Weißenburg Evangelienbuch, 1. Band, Text und Einleitung, Regensburg 1856; 2. Band, Die Formen- und Lautlehre der Sprache Otfrids, ebda 1869; 3. Band, Glossar, ebda 1881; weitere Ausgaben: Paul Piper, Otfrids Evangelienbuch, 1. Theil, Einleitung und Text, Paderborn 1878 (dazu Erdmann, Z. f. d. Phil. 11, 80—126); 2. Theil, Glossar und Abriß der Grammatik, Freiburg i. B. und Tübingen 1884; 2. Ausgabe, 1. Theil, Freiburg i. B. und Tübingen 1882; Osk. Erdmann, Otfrids Evangelienbuch, Germanist. Handbibliothek hrsg. von J. Zacher V, Halle 1882; Piper und Erdmann veranstalteten außerdem billige Textabdrücke: Piper, 1. Theil, Einleitung und Text, Germanistischer Bücherschatz hrsg. von Alfred Holder, Bd. 4, Freiburg i. B. und Tübingen 1882; zweite Ausgabe ebda 1884; 2. Teil, Kurzes Glossar, Bd. 11, ebda 1884; Erdmann, Sammlung germanistischer Hilfsmittel für den praktischen Studienzweck I, Halle 1882. — Übersetzung: Kelle, Christi Leben und Lehre, besungen von Otfrid, aus dem Altdeutschen übersetzt, Prag 1870. — Nachbildungen: Piper, Otfrid und die übrigen Weißenburger Schreiber des 9. Jahrh., mit 30 Faksimiletafeln in Lichtdruck und 12 Faksimileautotypen, Frankfurt a. M. 1899; Erdmann, Über die Wiener und Heidelberger Handschrift des Otfrid, Abhandl. d. kgl. Akademie d. Wissenschaften, Berlin 1879, mit fünf Tafeln (aus Hs. V und P); Könneckes Bilderatlas S. 12. 13 (aus P und V); Enneccerus 44 (aus F); Petzet und Glauning VIII (aus F).

Hss.[2]) Otfrids Evangelienbuch ist uns erhalten in drei vollständigen Handschriften, wozu noch Blätter einer im übrigen verlorenen Handschrift kommen.

V. der Codex Vindobonensis, die Wiener Hs., K. K. Hofbibliothek in Wien Nr. 2687, Perg., quart, 194 Bl., 9. Jh., ist größtenteils von zwei Schreibern geschrieben, nur wenige Verse (I, 18, 45. 46. IV, 29, 13—30, 5. Hartm. 106 bis 168) rühren von einem dritten Schreiber, von einem vierten nur I, 11, 27—30, wieder ein anderer trug die lateinische Vorrede ad Liutbertum bei. Die Handschrift hat viele Schreib- bezw. Lesefehler, aber der dritte Schreiber hat den ganzen Text noch einmal durchgearbeitet, indem er die einzelnen Schreibfehler korrigierte, außerdem aber auch Wörter anders schrieb oder

[1]) Geschichte der Otfridforschung in Kelles Ausgabe 1, 99 ff.

[2]) Siehe die Ausgaben von Kelle Bd. 1, Einleitung S. 136—168, Bd. 2, V—XXXVI; Piper[1], Einleitung S. 44—250; Erdmann, Einleitung S. I—LIII.

änderte und neue hinzufügte, indem er ferner stilistische und rhythmische Besserungen anbrachte und endlich die rhythmischen Akzente einführte. Dadurch ist der Text von V vorzüglich geworden. Die Korrekturen, Änderungen und die Akzentuierung setzen eine so genaue Kenntnis von Otfrids sprachlichen und rhythmischen Grundsätzen voraus, wie sie niemand als eben nur der Dichter selbst haben konnte. Sie stammen also von Otfrid, die Hs. ist in Weißenburg angefertigt worden, wir besitzen in ihr den Originaltext, so wie ihn der Dichter endgültig festsetzte. Damit ist auch der Dialekt bestimmt: Otfrids Sprache ist südrheinfränkisch. — V enthält drei farbige Bilder: den Einzug Christi (Bl. 112a), das heilige Abendmahl (Bl. 112b), die Kreuzigung (Bl. 153b); auf der Vorderseite des ersten Blattes ist ein Labyrinth (eine Figur konzentrischer Kreise) gezeichnet.[1])

An zwei Stellen, Buch I Kap. 23 und Buch II Kap. 3 u. 4, sind, wahrscheinlich von späterer Hand, über den Worten dünne Häkchen oder Punkte eingetragen, wahrscheinlich nicht Neumen, sondern Lesezeichen zur Andeutung der Rezitation.[2])

V ist die fertige Urhandschrift des Evangelienbuchs in einer Gestalt, wie sie der Dichter selbst als maßgebend betrachtete. Aus ihr stammen alle andern Handschriften unmittelbar ab.

P. der Codex Palatinus, die Heidelberger Hs., Cod. pal. lat. 52 der Großherzogl. Universitätsbibliothek zu Heidelberg (Bartsch, Katalog der Hss. der Universitäts-Bibliothek in Heidelberg Nr. I), Perg., fol., 9. Jh. Von den ursprünglich 204 Blättern fehlten schon im 16. Jahrh. Bl. 1 und 2 (v. 1—75 der Widmung an Ludwig) und Bl. 192—199 (V, 23, 265—298. V Kap. 24 u. 25 und Hartm. 1—141). Hinter dem Evangelienbuch ist das Georgslied eingetragen. Die Hs. ist von zwei Schreibern abgefaßt. Der Text ist ebenfalls durchkorrigiert und mit rhythmischen Akzenten versehen worden, und zwar vom ersten Schreiber, nach dem Vorbild von V.

An einer Stelle, I, 5, 3. 4, befinden sich Neumen, Notenzeichen, über dem Text, die aber wahrscheinlich erst später eingetragen sind. Ein bestimmter Grund für ihr vereinzeltes Vorkommen und gerade an dieser Stelle ist nicht ersichtlich.

P ist aus V abgeschrieben und zwar nachdem V schon korrigiert und akzentiert war. Sie ist wohl ebenfalls in Weißenburg abgefaßt, und zwar noch zu Lebzeiten Otfrids im 9. Jahrh.; der Dialekt ist desgleichen südrheinfränkisch. Die Abweichungen der Hs. P von V sind selten Verbesserungen, meistens Verschlechterungen. Der Text von P ist also etwas weniger gut als der von V. Bei der Herstellung einer kritischen Ausgabe mußte demnach V zugrunde gelegt werden.[3])

[1]) Über derartige Figuren s. Münchener SB. 1882 S. 278.

[2]) Fr. Saran, Vortragsweise und Zweck usw. S. 16 ff.

[3]) Dieses Verhältnis von V und P, von Kelle und besonders von Erdmann begründet, ist jetzt wohl allgemein als richtig anerkannt. Niemals großen Anklang hat die Ansicht von Piper gefunden, daß V und P beide von Otfrid selbst geschrieben seien und zwar im großen

P war in der Bibliothek des Ulrich Fugger in Augsburg, wo sie 1560 der dortige Arzt Achilles Pirminus Gassar abschrieb (es fehlten damals schon die oben erwähnten Blätter), nach dessen Manuskript die erste Otfrid-Ausgabe von Matthias Flacius Illyricus 1571 besorgt wurde.[1]). Nach Fuggers Tode (1584) kam seine Bibliothek und damit auch P nach Heidelberg in den Besitz der Pfälzer Kurfürsten.

F, der Codex Frisingensis, die Freisinger oder Münchener Hs., Cgm. 14 der Kgl. Hof- und Staatsbibliothek in München, Perg., quart, kam dahin etwa 1804 aus der Dombibliothek in Freising. Bekannt wurde sie zuerst durch den Humanisten Beatus Rhenanus, der sie 1530 fand, während er auf der Suche nach den verlorenen Dekaden des Livius war. Der Schreiber endigt seine Arbeit mit einem Gebet (Gebet des Sigihard, s. unten) und läßt darauf als Abschluß das lateinische Distichon folgen: *Waldo episcopus istud evangelium fieri jussit, Ego Sigihardus indignus presbyter scripsi.*[2]) Daraus lernen wir den Namen des Schreibers kennen: es war der Priester Sigihard; besonders aber den Veranlasser und die Zeit der Abfassung: Waldo war Erzbischof von Freising 884—906. Er hatte mehrfache Beziehungen zu Kirchenfürsten und Klöstern, mit denen auch Otfrid in Verbindung stand. Er war Bruder des Bischofs Salomo III. von Konstanz (890—920), Großneffe des Konstanzer Bischofs Salomo I. (839—871), war Schüler des Klosters St. Gallen, bekannt mit Erzbischof Liutbert von Mainz (863—889) und befreundet mit dem Erzbischof Hatto von Mainz (891—913), der zugleich Abt von Weißenburg (seit 902) war. Daß aber Waldo tatsächlich ein Exemplar des Evangelienbuches von dem Kloster Weißenburg entlehnte, kann festgestellt werden. In einem Ausleiheverzeichnis der Weißenburger Klosterbibliothek (10. Jahrh., Cod. 35 zu Wolfenbüttel) ist nach dem Jahr 893 eingetragen, daß ein *Evangelium theodiscum* (*euangl. theodiscum*) ausgeliehen worden ist, der Name des Empfängers ist '*Frisingensis episcopus*' (die ganze Stelle ist ausgekratzt, aber das Angegebene noch leserlich[3]). Sigihard wird also die Hs. zwischen 902 und 905 geschrieben haben.

Die Handschrift F enthält den ganzen Text außer den Widmungen und dem 2. Kap. von Buch I. Sie ist ebenfalls unmittelbar aus V abgeschrieben, außerdem aber muß auch P benutzt worden sein, da F mit P eine Anzahl von V abweichender Stellen gemein hat.

Der Text von F steht an Zuverlässigkeit hinter dem von V und P zurück. Abweichungen sind teils Nachlässigkeitsfehler, teils absichtliche Änderungen. Der Dialekt ist bairisch, der Schreiber hat also Otfrids süd-

und ganzen zuerst V, dann P, so daß also P den endgültigen vom Dichter als korrekt betrachteten Text enthalte, weshalb P die Grundlage für den kritischen Text bilden müsse, wonach Piper auch seine Ausgabe eingerichtet hat; vgl. Erdmann, Z. f. d. Phil. 11, 80—126; über die Wiener und Heidelberger Handschrift des Otfrid s. oben im Lit.Verzeichnis.

[1]) E. Dümmler und Edw. Schröder, Zum ersten Bekanntwerden Otfrids, Z. f. d. A. 44, 316—319.

[2]) MSD. II[3], 90.

[3]) Kelle, Ausgabe Bd. 2, Einleitung S. XVI bis XIX; Otto Lerche, Zentralblatt f. Bibliothekswesen 27, 441—450.

rheinfränkische Weißenburger Sprache umgesetzt in seine heimische und zwar anfangs weniger, später aber, von Buch III an, durchgreifend.

D. der Codex Discissus, der zerschnittene Codex, Perg. 9. Jh., Fragmente einer Pergamenthandschrift in quart, deren Blätter einzeln herausgeschnitten und zu Bucheinbänden verwendet wurden oder werden sollten. Erhalten sind 12 Doppelblätter und 5 halbe Blätter (wieder aufgefunden in den Jahren zwischen 1762 und 1824). Die Bruchstücke befinden sich in drei verschiedenen Bibliotheken: Berlin, Kgl. Bibliothek, Ms. germ. quart 504, fünf Doppelblätter und fünf halbe Blätter; Wolfenbüttel, Herzogl. Landesbibliothek Nr. 131. 1. Extr., vier Doppelblätter; Bonn, Universitätsbibliothek Cod. 499 (78) fol., drei Doppelblätter.

Die Blätter sind von einem Schreiber geschrieben und zwar war V die Vorlage. Die Schrift ist sehr sorgfältig, die Einrichtung der Hs., die mit V übereinstimmt, vornehm. Die rhythmischen Akzente entsprechen denen von V, Korrekturen sind spärlich vorhanden. Die Sprache ist südrheinfränkisch. Nach allen diesen Anzeichen zu schließen ist D ebenfalls in Weißenburg geschrieben worden.

Von weiteren, nun verlorenen Handschriften lassen sich noch Spuren verfolgen, die aber zu keinem sicheren Ergebnis führen.

Die Überlieferung von Otfrids Evangelienbuch ist sehr gut. Die Originalhs. ist selbst noch erhalten (V) und außerdem sind zwei der andern Hss., P und D, vorzügliche Abschriften des Originals. Die beiden Haupthandschriften V und P weichen im Text wenig voneinander ab. Die meisten Varianten betreffen die rhythmischen Akzente, die Elisionspunkte, dann auch die Orthographie.

Der Stammbaum der Hss. ist:

(unter Benutzung von P)

Über des Dichters Leben[1]) haben wir keine andern Quellen als sein eigenes Werk. Er wird von niemand als Dichter genannt, weder von den Zeitgenossen noch von den kommenden Generationen des Mittelalters. Mit der Wiederbelebung der historischen Studien durch den Humanismus im 16. Jahrhundert wird er Gegenstand der Forschung. Der erste, der von ihm berichtet, war Trithemius, der gelehrte, aber wissenschaftlich unzuverlässige Abt des Klosters Spanheim (bei Kreuznach) in seinem Catalogus

[1]) Lachmann, Ersch und Grubers Allgemeine Enzyklopädie der Wissenschaften und Künste, Abtheil. 3 Bd. 7, Leipzig 1836, und Kl. Schr. S. 449—460; W. Wackernagel, Elsässische Neujahrsblätter für 1847, S. 210—237 u. Kl. Schr. 2, 193—212; Martin, Allgem. deutsche Biographie 24, 529 ff.; Steinmeyer, Realenzyclopädie für Theologie[2] 14, 519 ff.; Schönbach, Otfridstudien I—IV, Z. f. d. A. 38, 209 bis 217. 336—361. 39, 57—124. 368—423. 40, 103 bis 123 (besonders 39, 375—390); s. außerdem die Einleitungen der Ausgaben von Kelle 1, 3—23; Piper[1] S. 1—42; Erdmann S. LIII ff.; Piper, Beitr. 8, 244—250.

illustrium virorum anno 1495 und in andern seiner Werke. Fortan ist das Interesse für den bedeutendsten Dichter der ahd. Literatur nicht wieder erloschen.[1])

Die dürftigen Nachrichten, die wir über Otfrids Leben haben, entnehmen wir fast nur den vier Widmungen, die er seinem Evangelienbuch beigegeben hat. Sie sind gerichtet an König Ludwig den Deutschen 843—876, an den Erzbischof Liutbert von Mainz 863—889, den Bischof Salomo I. von Konstanz 839—871 und an die Mönche Hartmuat und Werinbert von St. Gallen. Als Zeit der Vollendung des Evangelienbuchs ergeben sich danach die Jahre 863 (terminus post quem), in welchem Liutbert Erzbischof von Mainz wurde, bis 871 (terminus ante quo), da in diesem Jahr Salomo von Konstanz starb.[2])

Die Widmungen gewähren weiterhin einen, wenn auch nur spärlichen, Einblick in Otfrids Beziehungen zu Männern seiner Zeit. In dem Schreiben an Liutbert, das die meisten persönlichen Notizen enthält, nennt er als seinen Lehrer Hrabanus Maurus: *a Rhabano Mauro venerandae memoriae ... educata parum mea parvitas est* (Ad Liutb., Erdm. S. 7, 123 ff.), der von 804 bis 822 Lehrer der Klosterschule war (s. oben S. 83). Auch Salomo I. von Konstanz hatte, wie aus der Widmung an ihn hervorgeht, Einfluß auf seine wissenschaftliche Erziehung, doch spricht er sich über die Zeit und den Ort ihres Zusammenseins nicht aus. Vielleicht war Salomo in seiner Jugend, aber doch als älterer Genosse, mit Otfrid zusammen in Fulda. Mit den Mönchen Hartmuat und Werinbert von St. Gallen stand Otfrid schon dadurch in näheren Beziehungen, weil die Klöster Weißenburg und St. Gallen durch Gebetsbrüderschaft verbunden waren (*confraternitas*, Verpflichtung, gegenseitig sich in die Gebete einzuschließen und die Gedächtnistage der verstorbenen Brüder zu feiern). Aber sie scheinen in persönlichem Freundschaftsverhältnis gestanden zu haben, das wohl ebenfalls bei gemeinsamem Studienaufenthalt in Fulda sich begründet haben mochte. Hartmuat nahm in seinem Kloster eine führende Stellung ein, er war Vorsteher der Klosterbibliothek und nachmals Abt, von 872—884. Über Werinbert ist nichts Sicheres auszumachen, da der Name mehrfach in St. Galler Urkunden vorkommt.

Seinen Namen finden wir in den Widmungen (s. unten) an den Bischof Salomo von Konstanz: *Otfridus* und an die St. Galler Mönche

[1]) Geschichte der Otfridforschung: Rud. v. Raumer, Geschichte der germanischen Philologie, München 1870, passim; Paul, Geschichte der germanischen Philologie in Pauls Grundr.², Straßburg 1897, und Sonderabdruck, s. Register S. 16; Hoffmann, Fundgruben 1, 38—47; Kelle, Otfrid 1, Einleitung S. 99 ff.

[2]) Früher glaubte man den Zeitraum enger begrenzen zu können. In der Widmung an König Ludwig v. 29 wird dieser gepriesen, weil friedsame Zeiten unter seiner Regierung herrschten. Da solches aber nur auf die Jahre 865—868 paßte, so käme diese Frist als Abschlußtermin des Werkes in Betracht. Aber Schönbach hat nachgewiesen (Z. f. d. A. 39, 372 f.), daß solche Friedenspreisungen zum Huldigungsstil der Fürsten gehörten. Sie sind in den Literaturen des Mittelalters ganz geläufig und stammen aus der Literatur des römischen Kaiserreichs (vgl. übrigens auch die germanischen Personennamen *Fridurich*, *Sigufrid*).

Hartmuat und Werinbert, in der zweiten mit der Heimatbezeichnung und der Standesbezeichnung: *Otfridus Uuizanburgensis monachus*; endlich in der Adresse des lateinischen Schreibens an den Erzbischof Liutbert von Mainz lesen wir wiederum Namen und Stand: *Otfridus .... monachus presbyterque.*

Der Name Otfrid begegnet auch in zwei Weißenburger Urkunden.[1]) Die eine, die kein Datum hat, trägt die Unterzeichnung des Schreibers *ego Otfrid scripsi,* die andere, datiert vom 29. September 851, die doppelt vorhanden ist, hat als Unterschrift die Worte *ego Otfridus scripsi et subscripsi.* Der Schreiber, wenigstens der zweiten, ist höchst wahrscheinlich unser Dichter gewesen.

Schließlich ist noch zu erwähnen, daß in einer Sammlung lateinischer Gedichte des 10. Jahrh., die von Weißenburger Mönchen handeln und aus diesem Kloster stammen (*Leucopolis*), eines auf einen Lehrer der Klosterschule Otfridus verfaßt ist (Dümmler, Z. f. d. A. 19, 117 Nr. VII). Aber es ist sehr fraglich, ob damit gerade unser Dichter gemeint ist.

Auf Grund dieser Zeugnisse läßt sich das Leben Otfrids kurz in folgende Daten fassen: er war um das Jahr 800 in der Gegend des Klosters Weißenburg im Unterelsaß geboren, war Schüler des Klosters Fulda zwischen 820 und 830, wo er seine wissenschaftliche Bildung von Hrabanus Maurus erhielt. Er lebte als Mönch im Kloster Weißenburg, schloß daselbst sein Werk ab zwischen 865 und 870 und wird nicht gar lange danach gestorben sein.

Über die Veranlassung und den Zweck seines Evangelienbuches äußert sich Otfrid in dem Sendschreiben an den Erzbischof Liutbert (Erdmann S. 4 Z. 5 ff.): zur Abfassung seines Werkes wurde er bewogen durch die Bitten einiger erwähnenswerter Brüder (vgl. auch V, 25, 8) und besonders einer verehrenswürdigen Frau namens Judith. Das also wären die Veranlasser gewesen. Aber man darf solchen außerordentlich häufigen Angaben, daß ein Verfasser zu seinem Werk erst von andern aufgefordert worden sein will,[2]) keine zu große Bedeutung beimessen. Das sind oft nur stilistische Bestandteile, die zur Technik gehören, in Nachahmung römischer Sitte, Höflichkeitsbezeugungen, im Mittelalter zugleich Äußerungen der Demut, indem der Autor damit die Ehre seines Unternehmens von sich ablenken will. Feststellen können wir die Persönlichkeiten der von Otfrid nur so unbestimmt angedeuteten Veranlasser nicht. Mit den *quibusdam memoriae dignis fratribus* sind jedenfalls Mönche gemeint. Man hat an die St. Galler Freunde Otfrids, Hartmuat und Werinbert, gedacht.[3]) Unter der *veneranda matrona Judith* hat man verschiedene Frauen des kaiserlichen Hauses, unter andern die Witwe Ludwigs des Frommen († 843), vermutet. Aber so hoch-

[1]) Pipers Ausgabe, Einleitung S. 5 f.
[2]) Schönbach, Z. f. d. A. 39, 377 ff.
[3]) Es kommt darauf an, was *memoriae dignis* genau bedeutet: entweder „ruhmwürdig" (Erdmann S. LV) oder „wert, daß man ihrer gedenkt" (Saran, Vortragsweise S. 29), dann können sie noch als lebend gedacht sein; oder: des Andenkens würdig (Schönbach, Z. f. d. A. 39, 377), in welchem Falle die beiden St. Galler nicht in Betracht kommen.

gestellte Damen wären mit solenneren Titulaturen ausgezeichnet worden. Die matrona war wohl eine Frau, die geistliche Gelübde abgelegt hat.

Der Grund, weshalb die Brüder und die Matrone Otfrid zu seinem Werke aufforderten, war, wie er weiter fortfährt: es habe der Klang eitler Dinge und der anstößige Gesang der Laien bei sehr bewährten und heiligen Männern Ärgernis erregt; der Vortrag der evangelischen Geschichte sollte den Gesang der weltlichen Stimmen verdrängen. Der weltliche Gesang sind die nationalen Heldenlieder, sie sollten unterdrückt werden durch eine neue, christliche Epik; an Stelle der Lieblinge des Volkes, seiner Heldenkönige Siegfrid, Dietrich von Bern, deren Taten zu Krieg und irdischem Ruhm begeisterten, trat Jesus der Sohn Gottes, der in seiner Lehre der Demut und Erniedrigung das Himmelreich der Zukunft verheißt. Damit ist Otfrids Gedicht ein Glied jener Bestrebungen der fränkischen Kirche, das heidnisch germanische Volksbewußtsein auszurotten und an seine Stelle ein romanisch christliches zu setzen. Dieses ist zwar gegen das Volkstum gerichtet, aber es ist nicht unpatriotisch. Denn jene, die Otfrid um eine deutsche Evangeliengeschichte baten, fügten noch als weiteren Grund hinzu: es sollten auch die Franken in ihrer eigenen Sprache teilhaftig werden des herrlich strahlenden Glanzes der göttlichen Worte (vgl. auch I, 1, 33 ff., bes. 57 f.). Was konnte auch einem Geistlichen, einem Mönche, dem das höchste Heil seines Volkes am Herzen lag, wichtiger erscheinen, als das Weltliche — und als solches galt ihm die heimische Dichtung — zu tilgen, um ihm das Ewige zu verkündigen?

Der Name, den Otfrid selbst seinem Werke beilegte, ist *liber Evangeliorum*, also Evangelienbuch, denn die Überschrift vor dem ersten Buch lautet: *Incipit liber Evangeliorum Domini gratia theotisce conscriptus* (in deutscher Sprache geschrieben). Die Benennung entnahm er möglicherweise der 'Liber evangeliorum' überschriebenen evangelischen Geschichte des Juvencus.[1]) Evangelienharmonie wird das Werk in der Literaturgeschichte genannt, weil es eine harmonische Zusammenarbeitung aller vier Evangelien zu einer Geschichte Jesu ist.[2]) Die Betitelung Graffs 'Krist' ist aufgegeben.

Das Werk zerfällt in fünf Bücher, auf welche sich der Inhalt der evangelischen Geschichte folgendermaßen verteilt: Buch I (28 Kapitel) enthält die Geburt Christi und die weiteren Ereignisse bis zur Taufe; Buch II (24 Kapitel) und Buch III (26 Kapitel) erzählen die Lehren und Wunder Jesu; Buch IV (37 Kapitel) enthält die letzten Ereignisse und die Leidensgeschichte; Buch V (25 Kapitel) die Auferstehung und Himmelfahrt. Für die Einteilung in fünf Bücher, während der Evangelien doch nur vier sind, gibt er, allegorisierend, als Grund die fünf Sinne an: was wir durch diese verfehlen, das können wir wieder gut machen durch das Lesen der heiligen Schrift (Ad Liutbertum, Erdmann S. 5 Z. 45 ff.).

---

[1]) C. Marold, Germania 31, 119 f.

[2]) Das Wort 'Evangelienharmonie' für eine Zusammenstellung des Lebens Jesu aus den vier Evangelien wurde von Andreas Osiander (1537) aufgebracht, Realencyklopädie für protestantische Theologie[3] 5, 653.

Zwischen die einzelnen Kapitel der Erzählung sind Abschnitte betrachtenden oder moralisierenden Inhalts eingeschaltet[1]) und Otfrid selbst erwähnt, ebenfalls in seinem Schreiben an Liutbert (Erdmann S. 4 Z. 22 ff.), diesen Unterschied zwischen erzählenden und didaktischen Teilen. Sie treten, mit Ausnahme von drei Fällen im ersten Buch (I, 11, 55. 12, 25. 17, 67) immer als selbständige Kapitel auf. Sie sind überschrieben spiritaliter oder mystice oder moraliter. Die spiritaliter oder mystice bezeichneten Stücke geben eine symbolische oder allegorische Auslegung der vorhergehenden biblischen Erzählung, die unter moraliter ziehen eine Lehre aus dem vorher Erzählten, z. B. das „mystice", das auf die Geschichte der drei Weisen aus dem Morgenland folgt (Buch I Kap. 18), deutet die Heimreise in ihr eigenes Land als den Weg, den die Menschen aus der irdischen Verbannuug machen sollen in ihre himmlische Heimat; das „moraliter", das sich an Christi Taufe anschließt (Buch I Kap. 26) fordert uns auf, daß wir an die Taufe glauben und Gott dienen. Doch ist keine strenge Trennung zwischen den beiden Auslegungsarten eingehalten, die allegorischen Erklärungen (*spiritaliter* und *mystice*) dienen auch oft zugleich zur Ermahnung. So ist mit der spirituellen Erläuterung des Heimwegs der Magier zugleich die Mahnung gegeben (*Manôt unsih thisu fart* I, 18, 1) zur Weltflucht und die Lehre, wie man jenes Land, das Paradies, erlangen kann.

Mit diesen allegorischen und moralischen Anhängen an die Erzählung hat Otfrid die für die Erklärung der heiligen Schrift so wichtige Methode der dreifachen Auslegung angewendet. Was zunächst das Alte, aber auch das Neue Testament darstellt, das hat in der Bibelexegese nicht nur den buchstäblichen Sinn des äußern, historischen Vorgangs (historische Auslegung, ad literam), sondern noch eine darunter liegende tiefere Bedeutung allgemeiner Glaubenswahrheiten (symbolische oder allegorische Auslegung, ad allegoriam, bei Otfrid spiritaliter oder mystice) und außerdem gibt uns der Bibeltext zugleich ein Vorbild, eine Lehre für unser sittliches Verhalten (tropologische Auslegung, ad moralitatem, moraliter).

Otfrid hat den Text nicht in der Reihenfolge der evangelischen Geschichte abgefaßt.[2]) Die Anfangs- und Schlußteile hat er nach den Evangelien vollständig behandelt (Ad Liutbertum, Erdmann S. 5 Z. 28 ff.), in der Mitte aber hat er, um das Werk nicht zu sehr anzuschwellen, manches weggelassen. Diese mittleren Teile hat er zuletzt herausgegeben. Welche Kapitel es sind, sagt er nicht, es werden jedoch nicht sehr viele gewesen sein. Man kann aber auch aus der Sprache und der Metrik ältere Teile erkennen. Man sieht da, wie er die Technik noch nicht beherrscht, wie es ihm Schwierigkeit macht, den Gedankenstoff in die Form, in Reim und

[1]) Seemüller, Abhandlungen zur germanischen Philologie, Festgabe für Heinzel, S. 283 f.

[2]) Lachmann, Kl. Schr. S. 450; L. Tesch, Zur Entstehungsgeschichte des Evangelienbuches von Otfrid, 1. Teil, Diss. Greifswald 1890, dazu Erdmann, Z. f. d. Phil. 24, 120 bis 122; Kögel, LG. 2, 19 f.

Rhythmus einzuzwängen. Besonders in den Kapiteln 4—10 des ersten Buches zeigt er sich stellenweise noch ungewandt. Des Reimes wegen gebraucht er oft ungewöhnliche Konstruktionen, so besonders Umschreibungen durch das Particip. praes., wodurch er Bindungen auf *-êr -az -an -i* gewinnt (sehr häufig im Kap. 4), oder er nimmt geradezu falsche Flexionsendungen. Der Rhythmus ist noch freier, besonders häufig fehlen Senkungen; oder Hebungssilben sind kurz, auch wenn darauf keine Senkung folgt (Hebungsverkürzungen).[1]) Der Reim fehlt ganz in den Versen I, 5, 5. 6, 9. 7, 9. 19. 27 (auch IV, 35, 15).[2]) Der auch im Muspilli sich findende Alliterationsvers, v. 14, ist I, 18, 9 aufgenommen (s. oben Musp.). Selbst Spuren altepischer Sprache finden sich hier: I, 5, 5 f. (Mariä Verkündigung) *floug er* (der Engel Gabriel) *sunnûn pad, sterrôno strâza, wega wolkôno* (s. oben S. 161, Federgewand), welche Verse zugleich auch in der Form altertümlich sind durch die Reimlosigkeit der beiden ersten Halbzeilen und den Stabreim in der zweiten und dritten der Halbzeilen.

Der Aufbau ist wohl durchdacht und planvoll. Das ganze Werk wird eingeleitet durch zwei außerbiblische Kapitel, die aus den Lebensverhältnissen des Dichters heraus entsprungen sind, I, 1 und 2. Im ersten gibt Otfrid den Grund an, weshalb er sein Buch in deutscher Sprache gedichtet habe, *Cur scriptor hunc librum theotisce dictaverit*: Griechen und Römer haben in einfacher Prosa und in der Feinheit zierlicher Verse ihre Weisheit geoffenbart, weshalb sollen die Franken nicht auch in ihrer Sprache Gottes Lob singen? Sie sind ja so kühn wie die Römer und Griechen. Darauf folgt ein überschwenglicher Preisgesang der Franken:[3]) sie haben Reichtum, trefflichen Ackerbau in fruchtbarem Land, Bergwerke, hohe Abstammung von Alexander dem Großen, kein Volk wagt sie unter ihren Königen anzugreifen, denn alles wirken sie mit Gott. Darum will auch ich unser Heil schreiben, damit die Franken nicht allein ausgenommen seien, Christi Lob zu singen. — Das zweite der beiden Eingangskapitel ist die '*Invocatio scriptoris ad deum*', die Bitte an Gott um Beistand bei seinem Unternehmen, das Leben Christi zu schreiben, und um sein eigenes Seelenheil.

Auch die Anfangs- und Schlußkapitel der einzelnen Bücher treten durch ihren Inhalt besonders hervor. Das erste Buch wird eingeführt durch die beiden eben genannten Kapitel und schließt mit einem allgemeinen 'spiritaliter' (I, 28), das in der Hoffnung auf das Himmelreich gipfelt. Beim zweiten Buch ist das erste Kapitel ausgezeichnet durch die Auseinandersetzung über die Grundidee des Johanneischen Evangeliums, *In pricipio erat verbum*, wobei fünfmal sich wiederholender Refrän angebracht ist (v. 17. 19. 23. 27. 31); das Schlußkapitel des zweiten Buches, *Conclusio libri secundi*, endigt mit einem Gebet, dessen letzte Verse wiederum die Bitte an Gott um Verleihung

[1]) Saran, Verslehre S. 251.
[2]) Ingenbleek, Über den Einfluß des Reimes auf die Sprache Otfrids S. 9.
[3]) Das Lob der Franken ist zugleich eine Huldigung an den König Ludwig den Deutschen und an die fränkischen Großen.

des Himmelreichs enthalten. Buch III und IV haben eigene Vorreden mit Anrufung Gottes und gehen aus mit einem 'moraliter' und dem Gedanken an das Himmelreich bezw. mit der Freude über die Erlösung durch Christi Tod (III, 26. IV, 37). Kunstvoll geschmückt mit sechs Refrän ist das erste Kapitel des V. Buches, erhaben ist dessen Abschluß und damit der Ausgang des ganzen Werkes: in vier Kapiteln, Kap. 19—22 (Kap. 19 mit fünf Refrän), wird das Ende aller Menschheitsgeschichte, das Weltgericht, dargestellt, der eigentliche Schluß ist dann in die drei letzten Kapitel, 23. 24 und 25, verlegt. Kunst der Sprache und äußeren Form (zweifache Kehrreime) sind vereinigt, um den Inhalt des 23. Kapitels (*De qualitate caelestis regni et inaequalitate terreni*), das Elend des irdischen und die Herrlichkeit des himmlischen Reiches, diesen didaktischen Grundgedanken der Askese, kräftig auszumalen. Nach kurzer Oratio (Kap. 24) folgt mit persönlichem Inhalt das letzte Kapitel 25, *Conclusio voluminis totius*: der Dichter gedenkt seiner Freunde, auf deren Veranlassung er einst das Werk begonnen; was Gutes an seinem Unternehmen ist, schreibt er Gott zu, die Mängel sind seine Schuld, mögen die Leser in ihrem Urteil gerecht sein. Dieses Hervorkehren der Persönlichkeit und die Polemik gegen die Kritiker wirken nun freilich matt, aber die letzten Worte tönen aus in den erhabenen Gedanken, in dem das ganze Werk unternommen ist: Ruhm sei Christus auf Erden und im Himmel und im Höllengrunde, in ewigem Lobgesang der Engel und der Menschen.

Die Quellen. Otfrid folgt der Vulgata, aber er hat nur einen Teil der Evangelien übersetzt, wie er selbst in der Widmung an Liutbert (Erdmann S. 4 Z. 23) sowie im Anfangs- und im Schlußkapitel seines Werkes (I, 1, 113. V, 25, 10: *evangêliôno deil*) angibt. Die Auswahl hat er getroffen nach dem in den Lektionarien enthaltenen kirchlichen Perikopensystem (das sind die für die Predigt vorgeschriebenen Bibeltexte).[1]) Meistens widmet er je einer Perikope auch ein Kapitel, doch manchmal auch zwei, ja selbst drei; das Umgekehrte, daß zwei Perikopen in einem Kapitel behandelt werden, ist selten. Der Inhalt eines Kapitels ist oft mit Worten aus dem Anfang der Perikope in der lateinischen Überschrift angegeben. Die Perikopen sind den vier Evangelien entnommen.

Außer der Vulgata hat Otfrid noch erläuternde Schriften zur Bibel benutzt, besonders für die eingeschobenen mystischen und moralischen Betrachtungen, und zwar die angesehensten Bibelkommentare[2]) der Zeit, die gleichen wie der Helianddichter, also besonders den des Hrabanus Maurus für Matthäus,[3]) des Beda für Lucas, des Alcuin für Johannes. Bekanntschaft zeigt er auch mit andern Kirchengelehrten, mit Augustin, Hieronymus, Gregor dem Großen, den Predigten Haimos von Halberstadt und hauptsächlich des Paulus Diaconus. Möglich ist indessen, daß er die mühsame und gelehrte

[1]) Schönbach, Z. f. d. A. 38, 209 ff.
[2]) Schönbach, Z. f. d. A. 38, 209 ff. 336 ff. 39, 57 ff. 369 ff.; derselbe, Über einige Evangelienkommentare des Mittelalters, Wiener SB. 146 (1903), H. 4 S. 79 ff.
[3]) Hablitzel, Hrabanus Maurus S. 21—70.

Arbeit, die Kommentare auszuziehen, nicht selbst geleistet hat, sondern daß er ein Sammelwerk benutzte, das dem Bibeltext schon die betreffenden erklärenden Kommentarstellen beigegeben hatte, neben dem er dann vielleicht zur Ergänzung die Kommentare selbst zu Rate zog. Dieses Hilfsmittel wäre die Glossa ordinaria des Walahfridus Strabo gewesen, ebenfalls eines Schülers von Hrabanus Maurus und spätern Abtes von Reichenau (s. oben S. 83).[1])

Anregung empfing Otfrid auch von den christlich lateinischen Dichtern Juvencus, Arator, Prudentius,[2]) die er selbst unter den Verkündigern der Worte und Wunder Christi hervorhebt (Ad Liutbertum, Erdmannn S. 4 Z. 17), aber nur für seine dichterische Empfindungsweise im allgemeinen, nicht für einzelne Tatsachen des Stoffes.

Sein fertiges Werk hat Otfrid verschiedenen Personen übersandt und den betreffenden Exemplaren Widmungen[3]) an die Adressaten mitgegeben. In dem ursprünglichen Handexemplar Otfrids befanden sie sich jedenfalls alle, es sind vier, und gingen von da auch in V und P über; in F sind sie nicht aufgenommen. Die Sitte, ein Werk einer Person oder, seltener, mehreren zu widmen, stammt aus der römischen Kaiserzeit und ihr folgten dann viele geistliche und weltliche Schriftsteller des Mittelalters. Auch der traditionelle Stil wurde bis in die einzelnen stereotypen Wendungen in solchen Zuschriften beibehalten. Die Ausdrucksweise war fest geregelt. So wurde auch die Etiquette mit strenger Beobachtung der Standesverhältnisse gewahrt und war in Formelbüchern geregelt. Dem Empfänger höheren Standes werden solenne Titulaturen beigelegt, um so geringfügiger behandelte sich der Autor selbst. Ein Beispiel dafür ist das lateinische Prosaschreiben Otfrids an den Erzbischof Liutbert. Der Kirchenfürst wird nicht unmittelbar angeredet, sondern mit umschreibenden Höflichkeitsformeln wie *Vestrae excellentissimae prudentiae*, seine eigene Person aber erniedrigt er dem gegenüber durch die Demutsphrasen *vilitas mea, mea parva humilitas* u. a., überhaupt ist der ganze lateinische Text in schwülstigem Rhetorenstil verfaßt. Auch in den Widmungen an den Kaiser und an den Bischof von Konstanz ist Humilitätsbezeugung die Basis des Verkehrs.

Die Widmungen sind in den Handschriften nach dem Rang der Empfänger eingeordnet. Dem ganzen Werke voran geht die Zuschrift an den König, an Ludwig den Deutschen, als den obersten Herrn des Dichters. Sie ist, wie auch die beiden andern Widmungen in deutscher Sprache, sehr kunstvoll gebaut,[4]) indem jeweils die Anfangsbuchstaben der ungeraden Zeilen

[1]) A. L. Plumhoff, Beiträge zu den Quellen Otfrids, Kieler Diss., Bitterfeld 1898, und Fortsetzungen in der Z. f. d. Phil. 31, 464—496. 32, 12—35; dazu aber Steinmeyer, Berliner Jahresbericht 1899 S. 67—69; Georg Loeck, Die Homiliensammlung des Paulus Diaconus die unmittelbare Vorlage des Otfridischen Evangelienbuchs, Diss. Kiel 1890 (sucht die Predigten des Paulus Diaconus als einzige Quelle nachzuweisen).

[2]) W. Olsen, Arator und Prudentius als Vorbilder Otfrids, Z. f. d. A. 29, 342—347; C. Marold, Otfrids Beziehungen zu den biblischen Dichtungen des Juvencus, Sedulius, Arator, Germania 32, 384—411; Schönbach, Z. f. d. A. 39, 381 f.; Konr. Zacher, Otfrid und Lucrez, Z. f. d. Phil. 29, 531—533.

[3]) Schönbach, Z. f. d. A. 39, 369 ff.

[4]) In der lateinischen Dichtung waren zu Otfrids Zeit Verskünsteleien beliebt, Otfrids Lehrer Hrabanus Maurus war darin geradezu ein Virtuos (Schönbach, Z. f. d. A. 40, 116 ff.).

1, 3, 5, 7 usw. und ebenso die Endbuchstaben der geraden Zeilen 2, 4, 6, 8 usw. (also die Anfangs- und Schlußbuchstaben der Strophen, s. unten S. 184), als Akrostichon und Telestichon, ein und denselben lateinischen Satz bilden. Der gleiche Satz steht zugleich als Überschrift über der betreffenden Widmung. Das Akrostichon und Telestichon an Ludwig lautet: *Ludouuico orientalium regnorum regi sit salus aeterna.* Das Schreiben an Ludwig ist die eigentliche Widmung des ganzen Werkes, denn dem König hat er dieses gedichtet: *themo dihtôn ih thiz buah* Ad Ludow. 87.[1])

Darauf folgt das in lateinischer Prosa im Amtsstil und mit umständlicher Rhetorik gekünstelte Empfehlungsschreiben an den Erzbischof Liutbert von Mainz,[2]) der der oberste kirchliche Vorgesetzte des Dichters war, da Weißenburg zur Diözese Mainz gehörte. Es ist keine Widmung, sondern ein Empfehlungs- oder Bittschreiben an die höchste kirchliche Behörde um Approbation des Werkes, damit es veröffentlicht werden könne, und enthält die Angaben über Veranlassung, Zweck und Inhalt des Werkes, Grundsätze der Orthographie und Metrik und Eigenart der deutschen Sprache, also Dinge, welche die Berechtigung und die wissenschaftliche Behandlungsweise des eben vollendeten Werkes dartun sollen.

Die dritte Stelle nimmt die Widmung an den Bischof Salomo von Konstanz ein, die als Begleitschreiben eines Dedikationsexemplars aufzufassen ist, enthaltend Otfrids Bitte um Beurteilung der Arbeit und den Dank für die Lehren, die er einst von ihm empfangen (wann und wo wird nicht gesagt). Das Akrostichon bezw. Telestichon, bezw. die lateinische Überschrift, ist: *Salomoni episcopo Otfridus.*

Ebenfalls ein Dedikationsexemplar sandte Otfrid an seine Freunde, die Mönche Hartmuat und Werinbert in St. Gallen. Es steht nicht wie die Schreiben an die drei hohen Standespersonen vor dem Eingang des Evangelienbuches, sondern bescheiden am Ende, und der Ton ist nicht so förmlich wie in den drei andern Schriftstücken, sondern mehr freundschaftlich. Das Akrostichon bezw. Telestichon gibt den Satz: *Otfridus Uuizanburgensis monachus Hartmuate et Uuerinberto Sancti Galli monasterii monachis.* Der größte Teil des Stückes besteht aus einem Vortrag über das Thema von dem Dienste Gottes, der zum Himmelreich führt, worauf ein Preis der Bruderschaft und der Minne folgt und die Aufforderung zu gegenseitiger Fürbitte bei St. Gallus von seiten der beiden Mönche, bei St. Petrus von seiten Otfrids.

Alle drei deutschen Begleitschreiben schließen mit der Bitte an Gott oder Christus um Verleihung der ewigen Seligkeit sowohl für den Empfänger als für den Dichter selbst.

Jedes der vier Sendschreiben hat in seinem Grundstock einen andern Charakter. An seinen König richtet Otfrid einen Fürstenpreis, der im Ton

[1]) *feci et ipsum opus vobis,* Hrabanus Maurus an Ludwig den Frommen, Schönbach, Z. f. d. A. 39, 375.

[2]) Der lateinische Text hat rhythmischen Satzschluß, Burdach, Über den Satzrhythmus der deutschen Prosa, Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1909, S. 533—535.

mehrfach übereinstimmt mit einem Einzugslied, wie sie in Klöstern zum Empfang von hohen Herrn und Frauen lateinisch abgefaßt wurden, und hat Anklänge an die Darstellung des Einzugs Jesu in Jerusalem, IV, 4, 41 ff. (Ad Ludow. 5 ist sogar unmittelbar gleich IV, 4, 45).[1]) Auch aus der Litanei sind einige Formeln entnommen.[2]) Das Approbationsschreiben an den gelehrten Erzbischof von Mainz hält er im Stil eines wissenschaftlichen Traktates; an den Bischof Salomo wendet er sich mit einer poetischen Epistel, die in einen sehr umfangreichen Heilswunsch ausläuft, und in dem Geleitsschreiben an die St. Galler Mönche gibt er eine geistliche Abhandlung über das Thema 'De laudibus Charitatis'.

Große Sorgfalt hat Otfrid auf die Orthographie verwendet. Er hat ihr, wie er in seinem Schreiben an Liutbert zeigt (Erdmann S. 5 Z. 56 ff. und auch I, 1, 41—44), ein eigenes Studium gewidmet, und zwar hält er sich besonders an Bedas Abhandlung De arte metrica.[3]) Er handelt über die Schreibung *uuu* = *wu*, über die Verwendung des *y*, über den Lautwert von *z* und *k*, über die Synaloephe und den Hiatus.

Die Aussprache der Worte und die rhythmische Betonung hat Otfrid sorgfältig geregelt. Sein System ist in den Hss. V, P und D erhalten, während in F die ursprünglichen Grundsätze sehr entstellt sind. Es sind Elisionspunkte gesetzt beim Hiatus, wenn also ein mit einem Vokal schließendes Wort mit einem mit Vokal beginnenden zusammentrifft, und zwar steht je ein Punkt über und je einer unter dem betreffenden auszustoßenden Vokal. Das vokalische *i* wird von konsonantischem *j* (das in der ahd. Orthographie ebenfalls *i* geschrieben ist) dadurch unterschieden, daß, wenn darauf ein Vokal folgt, das *i* und dieser betreffende folgende Vokal einen Akzent trägt, so besonders in *ió*, *iámer*, *iú*, *iúer* und den verwandten Wörtern (phonetische Akzente, Erdmann, Einleitung §§ 3. 4. 5. 12; diakritische Akzente, Piper, Einleitung S. 73. 76 ff.).

Von Wichtigkeit für die Versbetonung sind die rhythmischen Akzente, die die Haupttonsilben des Verses bezeichnen; sie wurden erst bei der Korrektur gesetzt (s. oben). In der Regel stehen zwei rhythmische Akzente in einem Verse, seltener drei oder nur einer, noch seltener sind alle vier Hebungen durch Akzente bezeichnet.[4])

Auch Interpunktionszeichen, meistens Punkte seltener Kolon, sind angebracht, aber fast nur am Ende von Halbzeilen, um die Versgliederung anzuzeigen (Versteilungspunkte).[5])

Die wichtigsten Merkmale von Otfrids südrheinfränkischem Dialekt[6]) sind: das sonst alemannische *ua* für fränkisches *uo*; die häufig eintretenden

[1]) Einzugslieder s. oben S. 28.

[2]) Ehrismann, Beitr. 28, 570—572.

[3]) Schönbach, Z. f. d. A. 39, 384 ff.; Zwierzina, Z. f. d. A. 31, 292—296; F. Wilhelm, Z. f. d. A. 53, 81—83.

[4]) Erdmann, Einleitung § 12 u. § 35; Piper, Einleitung S. 149 ff. und Beitr. 8, 225—244; Naphtali Sobel, Die Accente in Otfrids Evangelienbuch, QF. 48, Straßburg 1882; Saran, Verslehre S. 244.

[5]) Erdmann, Einleitung §§ 17—20. 26. 39. 48; Piper, Einleitung S. 57—62.

[6]) Literatur zur Sprache Otfrids: Kelles Ausgabe 2. Bd.; Müllenhoff in MSD. I³, Vorrede S. XX f.; Oskar Erdmann, Untersuchungen über die Syntax der Sprache Otfrids, 1. Teil, Halle 1874; die weitere Literatur s. bei Braune, Lit. Nachw. S. 193 f.

Assimilationen: *ia* > *io* vor *o* der folgenden Silbe: *ziari* > *zioro*, *ia* > *ie*: *ziari* > *giziere*; *io* > *ia* vor *a*: *liob* > *liaba*, *io* > *ie* vor *e*: *liob* > *liebes*; *ua* > *uo*: *guat* > *guoto*, *ua* > *ue*: *guat* > *guetes*.[1]) Besonders diese leichte Beweglichkeit der Diphthonge trägt dazu bei, daß Otfrids Vokalsystem so manigfaltig, seine Sprache so melodiös ist. — Der Lautstand der verschiebungsfähigen Konsonanten ist: Dentale. germ. *d*: anl. *d*, inl. ausl. *t*; germ. *þ*, anl. *th*, inl. ausl. *d*; *t*: die Spirans ȝ bezw. die Affricata *z* in der allgemein üblichen Stellung. — Labiale. *b* bleibt anl. inl. ausl., *p* wird wohl zur Spirans *f*, nicht aber zur Affricata *pf* verschoben, jedoch *lpf*, *lf* (*hëlpfan* und *hëlfan*), *rpf*, *rf* (*wërpfan* und *wërfan*). — Gutturale. *g* bleibt (wie *b*) anl. inl. ausl.; *k* wird wohl zur Spirans *ch*, aber nicht zur Affricata *kch* verschoben. Dieses sind die Kennzeichen des südrheinfränkischen Dialekts von Otfrids Heimat Weißenburg, in welchen also *ua* aus dem Alemannischen übergegriffen hat.

Metrik.[2]) Gliederung. Zwei Halbzeilen (Halbverse) bilden eine Langzeile (Langvers). Die Handschriften sind in Langzeilen geschrieben, die Halbzeilen sind in V P D meist durch Punkte, in F durch ein Spatium abgeteilt. Zwei Langzeilen bilden zusammen eine Strophe. Daß Otfrid in der Tat je zwei Langzeilen als ein Ganzes zusammengefaßt wissen wollte, zeigt sich an äußeren Formalitäten: die Aufeinanderfolge der Zeilen ist in den Handschriften so eingerichtet, daß immer die zweite Langzeile gegenüber der ersten eingerückt ist; auch stehen die Initialen, welche die Akrosticha bilden, immer am Anfang der ersten Langzeilen, die der Telesticha am Schluß der zweiten; endlich ist gewöhnlich am Ende der zweiten Langzeile auch ein Sinnesabschnitt, allerdings geht ein Satz nicht gerade selten durch mehrere Strophen durch. — Die Halbzeile Otfrids entspricht der Halbzeile im Alliterationssystem.

Der Rhythmus. Jede Halbzeile hat vier Hebungen, die vierte Hebung fällt immer auf die letzte Silbe des Verses. Die Zahl der Senkungen kann wechseln. Normalerweise ist die Senkung einsilbig (der Takt also, der aus Hebung und Senkung besteht, zweisilbig). Sie kann aber auch zweisilbig, selten mehr als zweisilbig, sein (der Takt ist also dann dreisilbig oder mehr

[1]) Paul Benrath, Vokalschwankungen bei Otfrid, Bonner Diss., Aachen 1887.

[2]) Lachmann, Über althochdeutsche Betonung und Verskunst, Erste Abtheilung, Abhandlungen der kgl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin, histor.-philol. Klasse, 1834, S. 235—270 u. Kl. Schr. S. 358—394, Zweite Abtheilung Kl. Schr. S. 394—406 (beide Abteilungen zusammen Kl. Schr. S. 358—406); Zarncke, Berichte der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften 1874, 56; R. Hügel, Über Otfrids Versbetonung, Leipzig 1869; Wilmanns, Metrische Untersuchungen über die Sprache Otfrids, Z. f. d. A. 16, 113—131; derselbe, Über Otfrids Vers- und Wortbetonung, ebda 27, 105 bis 135; derselbe, Der altdeutsche Reimvers, Beiträge zur Geschichte der älteren deutschen Litteratur, Heft 3, Bonn 1887; Sievers, Die Entstehung des deutschen Reimverses, Beitr. 13, 121—166; Schönbach, Z. f. d. A. 40, 118 ff.; Th. Ingenbleek, Über den Einfluß des Reimes auf die Sprache Otfrids, besonders in bezug auf Laut- und Formenlehre (mit einem Reimlexikon zu Otfrid), QF. 37, Straßburg 1880; Saran, Zur Metrik Otfrids von Weißenburg, Philolog. Studien, Festgabe für Sievers, Halle 1896, S. 179—204; C. H. Holzwarth, Zu Otfrids Reim, eine rhythmisch-melodische Studie, Diss. Leipzig 1909; Jostes, Kyrieleison. Eene studie over het onstaan van het duitsche Vers, Overdruk uit de Verslagen en Mededeelingen der kon. Vlaamsche Academie, Gent 1908; Saran, Verslehre, s. Register S. 350; Kögel, LG. 2, 22—78, dazu S. 140—152; Braune, Lit. Nachw. S. 193.

als dreisilbig); in diesem Falle ist die Hebungssilbe meistens kurz, seltener lang. Oder endlich drittens: die Senkung kann auch ganz fehlen, dann muß die Hebungssilbe (die jetzt die Zeitdauer des ganzen Taktes allein ausfüllen muß) lang sein (einsilbiger Takt).

Die Hebungen haben nicht alle die gleiche Betonungsstärke. Man unterscheidet nach der Akzent- (bezw. Betonungs-)stärke Haupthebungen (´) und Nebenhebungen (ˋ). Diese verteilen sich im allgemeinen nach den fünf Typen (s. oben S. 75):

A ˋ ˋ ´ ˋ (*Lúdowìg ther snéllò* I, 1, 1a).

B ˋ ´ ˋ ´ (*oùh ni dâtun sùlîh dúam* IV, 5, 46a).

C ˋ ˋ ´ ˋ (*theih sînu wérk wírkè* III, 20, 13b).

D ´ ´ ˋ ˋ (*wérk wírkèntò* I, 5, 11b).

E (ist selten) ˋ ˋ ˋ ´ (*joh húab inàn in sînan árm* I, 15, 13b).

Die Haupthebungen in einem Halbvers entsprechen den Hebungen (Stäben) einer alliterierenden, ersten Halbzeile, die Nebenhebungen fallen auf nächst stark betonte Silben des Halbverses. Der Halbvers ist also, außer in D, wieder in zwei Hälften zu je zwei Füßen geteilt, d. h. er besteht aus zwei Dipodien, deren jede eine Haupt- und eine Nebenhebung enthält. Dieser Unterscheidung von Haupt- und Nebenhebung entspricht auch in der Mehrzahl der Verse Otfrids Akzentuationssystem; wenn er zwei Akzente setzte, so bezeichnete er mit diesen eben die Haupthebungen.

Den Reim trägt prinzipiell nur die letzte Silbe (einsilbiger Reim, z. B. *wîb* : *lîb*), auf die zugleich die vierte Hebung fällt; selbst schwache Nebensilben können die vierte Hebung und damit den Reim tragen (*dâti* : *líuti* III, 14, 105; *ríhtè* : *réhtè* I, 10, 26). Es können aber auch die vorletzten Silben mit reimen, wodurch zweisilbige Reime entstehen (*lústi* : *brústi*), selten reimen drei Silben (*lébêtà* : *klébêtà* II, 9, 37). Die Reime sind entweder rein (*dâtì* : *liutì*, *ríhtè* : *réhtè*); oder unrein, Assonanzen (Anklänge). Im zweiten Fall bestehen zwei Möglichkeiten: entweder die Vokale sind gleich, die Konsonanten ungleich (konsonantische Assonanz), aber diese sind dann doch von ähnlicher Artikulation, so daß z. B. gebunden werden Nasal zu Nasal: *m* und *n*; Liquida zu Liquida: *l* und *r*; Spirans zu Spirans: *h* und *f*; Liquida zu Spirans: *s* und ȝ, die Medien untereinander. Oder die Konsonanten sind gleich, die Vokale aber ungleich (vokalische Assonanz). Wenn man in Betracht zieht, daß nur die letzte Silbe zu reimen braucht, so ist die Zahl der Assonanzen bei Otfrid nicht übermäßig groß. Beispiele: konsonantische Assonanzen sind *ein* : *deil* I, 3, 9, *man* : *fram* III, 13, 31, *giwalt* : *hant* V, 25, 17; vokalische Assonanzen: *swâr* : *hiar* III, 5, 21, *thiot* : *nôt* IV, 21, 12. Viel häufiger sind Assonanzen bei zweisilbigem Reim: konsonantische: *mêra* : *sêla* I, 22, 52, *waltan* : *irstantan* III, 7, 6; vokalische *firlâzan* : *riazan* I, 18, 11, *gizalta* : *scolta* IV, 6, 34.

Die zweisilbigen Reime (bezw. Assonanzen) wachsen im Verlauf der Dichtung stark aus, so daß sie später die Mehrzahl aller Bindungen ausmachen.

Geschichte des Otfridischen Verses. Otfrids Versschema ist das der Reimpaare von vier Hebungen. Es mag wol schon vor Otfrid eine, allerdings nur wenig gepflegte und bedeutungslose deutsche Klosterdichtung gegeben haben, in dem dieser Vers verwendet wurde, jedenfalls ist es sein Verdienst, den vierhebigen Reimpaarvers zum ersten Mal in einem umfassenden und vorbildlichen Werke durchgeführt zu haben. Dieser Reimvers verdrängte dann den germanischen Alliterationsvers und blieb die meistgebrauchte Form auch noch in der mittelhochdeutschen epischen Dichtung. Der Erfinder dieser Versform war Otfrid nicht, sondern er entwickelte sie aus gegebenen Voraussetzungen. Die historischen Grundlagen seines Systems stellen sich folgendermaßen dar:

Der Endreim stammt aus der lateinischen Kirchendichtung,[1]) welche auch die Freiheit der ungenauen Reime (Assonanzen) hatte[2]) und ebenso die Betonung schwacher Nebensilben kannte.[3]) Im vierhebigen Hymnenvers trägt ebenfalls nur die letzte Silbe den Reim.

Die Art der Bindung als gepaarte Reime fand Otfrid ebenfalls in der lateinischen geistlichen Poesie vorgebildet. Sie waren besonders beliebt im Achtsilber,[4]) dem ältesten und gebräuchlichsten Hymnenversmaß, also in Versen, die vier Hebungen zählten. Mit diesem Hymnenvers nun stimmt Otfrids Halbzeile in bezug auf die Reimbindung und auf die Anzahl der Hebungen überein. Dann entsprechen vier Otfridische Halbzeilen (= zwei Langzeilen) der vierzeiligen Hymnenstrophe (die auch oft in Langzeilen geschrieben war).[5]) Also auch der Strophenbau Otfrids gleicht dem des gewöhnlichen Hymnensystems.

Ist der Endreim fremden, romanisch-kirchlichen Ursprungs, so hat der Rhythmus des Otfridischen Reimpaarverses germanischen Charakter bei-

---

[1]) Den volkstümlichen Bestand der lateinischen christlichen Dichtung bilden die Hymnen, die Kirchenlieder mit gleichgebauten Strophen von ursprünglich vier Zeilen mit je vier Hebungen. Der vierhebige Hymnenvers geht zurück auf das national lateinische Versmaß und ist eine Variation des saturnischen Verses (× ×́ × ×́ × ×́ × ×́ = erster Halbvers des saturnischen Verses), vgl. Bartsch, Der saturnische Vers und die altdeutsche Langzeile, Leipzig 1867; Norden, Die antike Kunstprosa 2, 810—813. Dieser national lateinische Vers oder Abarten desselben haben sich gewiß auch unter der Herrschaft der griechischen Versmaße im römischen Volke erhalten und sind von da in die romanischen Volksliteraturen übergegangen. Der altfranzösische Vierheber in der Passion Christi und im Leodegarliede ist der lateinische Hymnenvers. In den lateinischen Hymnen und in den altfranzösischen kirchlichen Dichtungen wie S. Leodegar war dann der Reim (bezw. die Assonanz) üblich geworden, manchmal nur sporadisch in einem Gedichte auftretend, dann auch in andern ganz durchgeführt. Ein Otfridvers wie I, 17, 1 *Nist mán niheín in wórolti, thaz sáman ál irságeti* ist gleichgebaut den zwei Versen des Leodegarliedes Str. 3, 3 f. *Qui dónc regnévet á ciel dí: cio fúd Lothiérs fils Báldequi.* Dieser volkstümlich lateinische bezw. romanische Reimvers war schon vor Otfrid auch ins Ostfränkische gekommen — die Spielleute mochten stark vermittelt haben — und vielleicht schon in kleineren, religiösen deutschen Gedichten angewendet worden. Daraus erklärt sich das allgemeine Eindringen des Reims in die deutsche Dichtung, das durch Otfrids gelehrtes und nicht in weite Kreise gedrungenes Werk allein nicht hätte bewirkt werden können. Vgl. Saran, Verslehre S. 247; Kauffmann, Z. f. d. Phil. 25, 555 ff.; Vogt bei Norden a. a. O. S. 812 f.

[2]) Vgl. auch die altfranzösischen Tiraden.

[3]) Z. B. Hrabanus Maurus in seinem großen Gedichte *De fide catholica „Aeterne rerum conditor"* (Migne 162, 1609 ff.); auch reimlose Verse sind dort sehr gewöhnlich, vgl. W. Meyer, Gesammelte Abhandlungen zur mittellateinischen Rhythmik, Bd. 2 (Berlin 1905), 124.

[4]) W. Meyer, Bd. 1, 219—222.

[5]) W. Meyer, Bd. 2, 119 Anm.

behalten in der freien Behandlung der Senkungen, besonders durch die Möglichkeit, diese überhaupt fallen zu lassen.[1]) Aber den Formenreichtum des Stabreimsystems hat Otfrid nicht in seinem ganzen Umfang angenommen, vielmehr hat er ein strengeres Maß in der Verteilung von Hebung und Senkung und in der Verteilung der Senkungen eingehalten. Ein solches hatte schon der urgermanische musikalische oder Liedvers (s. oben S. 74). Aber hauptsächlich hat wohl auch hier der Hymnenvers von vier Hebungen mit seinem regelmäßigen Wechsel von Hebung und Senkung eingewirkt, und außerdem verlangte schon die liturgische Vortragsweise eine strengere Gliederung betonter und unbetonter Taktteile. Aber die Entstehung aus dem Alliterationsvers läßt sich unmittelbar verfolgen: am Anfang seiner Arbeit[2]) stand Otfrid noch unter der Klangwirkung desselben, da erlaubte ihm sein rhythmisches Gefühl noch ganz senkungslose Verse, z. B. *fíngàr thînàn* I, 2, 3, *wérk wírkèntò* I, 5, 11 (vgl. *prût in bûre, bárn únwâhsan* Hildebrandsl. 21). Später meidet er solche Freiheiten.

Vortragsweise.[3]) Das Evangelienbuch war nicht zum Singen im Chor, sondern zur Privatlektüre und Erbauung bestimmt. Die Kapitel nennt Otfrid selbst Ad Liutbertum (Erdmann S. 5 Z. 55) *lectiones* (Leseabschnitte) *theotisce conscriptas*. Sein Vers war also ein Sprechvers, nicht ein Gesangsvers und der Vortrag der einer liturgischen Rezitation, die in langsamem und feierlichem Tempo sich bewegte.[4]) Die Neumen in der Handschrift P sind wohl der Melodie eines Hymnus entnommen, die hier auf die betreffenden Otfridverse übertragen ist.

Gedankengehalt des Evangelienbuches.[5]) Otfrids Evangelienbuch ist das Werk eines Geistlichen und lediglich vom Standpunkt geistlicher Dichtung aus ist es zu betrachten und zu beurteilen. Es ist eine theologische Darstellung des Lebens Christi und zwar in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung. Die Erscheinung des Gottessohnes steht im Mittelpunkt alles Geschehens, vom Weltanfang bis zum Weltende. Was vorherging, das Alte Testament, hat seinen wahren Wert nur, insofern es auf ihn deutete; was folgt, wird gemessen an dem Verhältnis, in dem es zu ihm steht. Er ist der Logos, der Weltschöpfer, der von Anfang an bei Gott war (II, 1); er hat uns vom Sündenfall wiederhergestellt, er ist der zweite Adam (II, 5, 5 ff.

---

[1]) Im freien Choralrhythmus kann auch im lateinischen Kirchengesang zweisilbige Senkung unter einsilbigen eintreten.

[2]) MSD. II[3], 62.

[3]) Franz Saran, Über Vortragsweise und Zweck des Evangelienbuches Otfrieds von Weißenburg, Habilitationsschrift, Halle 1896; Schönbach, Z. f. d. A. 42, 120 f.

[4]) Daß das Evangelienbuch wirklich gelesen wurde, darauf können die in P auf Bl. 90[r] unten von späterer Hand eingekratzten Worte weisen, die Behaghel, Germania 24, 382, endgültig entziffert hat: *Kicila diu scona min filo las*, Kizila die schöne hat viel von mir gelesen.

[5]) Scherer, LG. S. 48—51; Kelle, LG. 1, 167—173; die Ausgaben von Kelle, Bd. 1, Einleitung S. 69—86; Piper[1], Einleitung S. 258 bis 268; Erdmann, Einleitung S. LVI—LXI; K(aroline) Pfeiffer, Otfrid, der Dichter der Evangelienharmonie im Gewande seiner Zeit, Göttingen 1905; W. Schnatmeyer, Otfrids und seines Evangelienbuches persönliche Eigenart, Greifswalder Diss. 1908. — Zum religiösen Gehalt s. vor allem Hauck 2[2], 768—781.

6, 53. III, 21, 7 ff.); am Ende wird er kommen zum Gericht und nimmt die Gerechten zu sich ins Himmelreich (V, 19—23). Damit gibt Otfrids Buch den Inhalt der christlichen Lehre, beides, das Leben Christi und das christliche Dogma, ist vereinigt. In dem Wirken Jesu inbegriffen sind die Glaubenstatsachen, welche den Menschen die Erlösung bringen, völlig dogmatischen Inhalts sind die betrachtenden und moralisierenden Kapitel.

Der Erlösungsgedanke ist bedingt, wie die Religiosität des gesamten deutschen Frühchristentums, durch die Begriffe von Mittel und Zweck oder Dienst und Lohn (bes. I, 2, 41. 43. II, 6, 55 ff. IV, 9, 28 ff. V, 20, 51. 22, 4. 23, 3. Hartm. 15 ff.). Eudaimonistisch ist die Ethik hier in diesem rein theologischen System so gut wie in dem nationalen Vorstellungskreise des Heliand, der Zweck des Gottesdienstes ist hier wie dort die individuelle Glückseligkeit, das Ziel ist das Himmelreich. Die Aufgabe seines Werkes spricht Otfrid ad Ludow. 91 aus: *regula therero buachi uns zeigôt himilrîchi* und gleichbedeutend damit I, 1, 113. V, 25, 10: *nû will ih scrîban unser heil.* Das irdische Leben ist nur eine Vorbereitung fürs Jenseits, alles Streben ist nur nach der himmlischen Wonne gerichtet. Die Idee des Heils erfüllt das ganze Gedicht und ist der Zielpunkt aller Gedanken. Die Bitte um die himmlische Seligkeit steht am Ende hervorragender Stellen: jede der drei deutschen Widmungen und der Abschluß von jedem der fünf Bücher (mit dem Schlußgebet Kap. 24 hört eigentlich das V. Buch schon auf) eröffnet die Aussicht auf das ewige Heil, ja der Schwerpunkt des ganzen Gedichtes liegt in den Schlußkapiteln, welche von Buch V Kap. 19 bis Kap. 23 die letzten Dinge enthalten.

Die religiösen Anschauungen entsprechen durchaus dem Dogma. Die Wesenheiten des Vaters und des Sohnes sind kaum unterschieden. Beide sind ewig, ohne Anfang und Ende, von Anfang an gewesen: Gott III, 22, 31; Jesus I, 5, 25. II, 1, 1 ff. III, 18, 61 ff. 19, 21. V, 6, 63 f. 12, 25. Gott hat die Welt geschaffen III, 9, 15 und zwar durch Christus II, 1, 34 ff.; Christus ist der Weltschöpfer I, 5, 25. IV, 16, 6 f.; beide sind allmächtig: Gott I, 5, 63, Christus I, 5, 23 f. III, 4, 31. 24, 25 ff.; allwissend: Gott IV, 1, 50. V, 18, 12, Christus: II, 11, 62. 14, 55. 87 u. ö.; barmherzig (oft, s. bes. unter *êregrehtî* in den Wörterbüchern von Kelle und Piper), gütig, gnädig, milde und ruhmvoll; Christus ist wie Gott, der ewige König IV, 12, 55, der ewige Kaiser IV, 23, 39, der himmlische König III, 2, 38 u. ö., der himmliche Herr (oft); beide richten die Welt am jüngsten Tage (bes. V Kap. 19 ff.).

Besondere Eigenschaften Gottes und Christi: Gott ist der Vater Jesu, unser guter Vater, Christus ist Gottes eingeborner Sohn I, 5, 26. II, 12, 86, dem Vater gleich III, 5, 13. IV, 15, 35, und eins mit ihm III, 22, 32. 64; das Wort, das von Anfang bei Gott war II, 1, 1 ff.; die ewige Weisheit IV, 1, 50. 19, 2; der Heiland, der durch seine Güte und Milde die Menschheit erlöst hat III, 26, 30 ff. IV, 27, 13. 33, 32; er ist unser Hohepriester und König, der für uns gestorben ist I, 17, 67 ff.; er ist ohne Sünde III, 18, 4. 21, 4. IV, 26, 22 u. ö.;

zwei Naturen waren in ihm, Gottheit und Körper V, 8, 18. 12, 10. 45—50. Wo die menschliche Natur Jesu schärfer hervortritt, bei der Verfolgung und im Leiden, da schwebt die Gestalt des Erlösers noch besonders in rührender und zugleich erhabener Verklärung, sein ganzes Wesen ist Milde und Geduld, er ist das Bild der Hoheit in der Erniedrigung.

Ausführlich wird die Sendung des heiligen Geistes als des Trösters dargestellt. Er ist die Liebe (*minna, kâritâs*). Die Hauptstellen sind IV, 15, 37—40. V, 11, 9. 17, 10.

Vermittler zwischen den Menschen und Gott sind die Heiligen. Sie werden um Fürbitte angerufen: Johannes der Täufer I, 7, 27 f.; Petrus Salom. 29, Hartm. 157; S. Gallus Hartm. 112. 154. 168; besonders aber sancta Maria, die selige Blume, die erhabene Mutter, die gottgeliebte Jungfrau, die hehre Frau, die mächtige Königin, I, 3, 27—34. 7, 25 f.

Symbolische Handlungen, die zum Heile führen, sind die Taufe und das Abendmahl. Dieses heilt die Sünden und erlöst die Welt IV, 10, 9 ff. Eine weitreichende Bedeutung wird der Taufe beigemessen. Eines der wichtigsten dogmatischen Kapitel ist ihr gewidmet, die moralische Betrachtung I, 25. Die Taufe bewirkt den Glauben, dessen Grundbedingungen beruhen in der Einheit von Vater, Sohn und Geist; der Glaube schafft, daß wir Gott dienen (Gottes Willen wirken). In der Taufe aber wird uns die Gnade Gottes zuteil, indem er uns rein macht. Die Gnade also ist es im tiefsten Grunde, die die Sünde tilgt. Das erste Kapitel geistlichen Inhalts, I, 2, die *Invocatio scriptoris ad Deum*, ist die Anrufung Gottes um seine Gnade zur Auslöschung der Sünden I, 2, 20 (vgl. auch III, 17, 59 ff. IV, 31, 27 ff.), und in einem verbreiteten liturgischen Bittvers wird der heilige Fürsprecher (Johannes der Täufer) um Gnade für die Sünder angefleht: *thaz er uns firdânên giwerdo ginâdôn* I, 7, 28 (derselbe Vers auch im Petruslied, s. unten). Die Gnade ist die erlösende Kraft, aus Gnade ist Christus für uns gestorben V, 6, 69.

Das Moralsystem ist am ausführlichsten gegeben in der symbolischen Auslegung der Heimkehr der Magier I, 18.[1]) Der Übermut (= superbia) ist das Grundlaster, das uns den Verlust des Paradieses gebracht hat, v. 13, Milde (*guatî = mansuetudo*), Demut (*ôtmuatî = humilitas*), Enthaltsamkeit und Meiden der Wollust (*furiburti = abstinentia*), Gehorsam (adj. *hôrsam = oboedientia*), Gottes- und Nächstenliebe, Barmherzigkeit (*kâritâti = caritas*), das sind die Tugenden, welche uns wieder zur Heimat geleiten, in das Himmelreich. Das ist allgemein christliche Ethik, gültig für jeden, der reines Herzens nach Gott strebt (v. 35), und Otfrid gibt diese Lehre auch als eine Gesamtforderung des Christentums. Aber es sind doch zunächst die Pflichten eines bestimmten Kreises, es ist die Sittlichkeit des Mönchtums, deren Grundgehalt, Abschluß und Zusammenfassung die Weltflucht ist. Die von Otfrid

[1]) Ehrismann, Beitr. 35, 229.

gegebene Tugendlehre will: Flieh die Gegenwart, dann gewinnst du das Heil, *fliuh thia geginwertî, sô quimit thir fruma in henti* v. 42. So ist Otfrids Evangelienbuch ganz eingegeben vom Geist des Mönchtums: Dienst und Lohn, Sünde und Gnade, das Reich der Welt und das Reich Gottes stehen sich in strengem Dualismus gegenüber, der nur zu lösen ist durch völliges Aufgeben des Daseins, da dieses doch nur ist Mühsal, Schmerz und Weinen (v. 25 ff.), auf daß wir aus dem Elend der Welt in die Heimat des Himmels gelangen.

Gegenüber dem geistlichen Gehalt und der biblischen Auffassungsweise kommt nationale Art kaum zur Geltung. Ganz zu unterdrücken war sie nicht. Manche Vorstellungen waren schon durch das Missionschristentum des 7./8. Jahrhunderts dem Volksempfinden angepaßt, einiges mochte auch Otfrid selbst absichtlich der Auffassung seiner Landsleute verständlicher gemacht haben. So hat er immerhin germanische Anklänge zugelassen, ohne daß jedoch das Gesamtbild seines Werkes dadurch nennenswert beeinflußt worden wäre. In dem Maß der Germanisierung liegt der am ersten empfundene Unterschied zwischen Otfrids Werk und dem Heliand. Der sächsische Dichter wollte sein Publikum für seine Lehre erst gewinnen, indem er sie in ihr Anschauungsvermögen übertrug, der fränkische aber bot seinen Lesern die biblische Geschichte und dazu die wissenschaftliche Auslegung derselben in möglichst reiner Form, um es zum wirklichen innern Verständnis für diese zu erziehen.

Otfrid hat in seiner Darstellung der Person Christi manches von dem Christustypus des althochdeutschen Frühchristentums entlehnt, wie ihn die Geistlichen des 8./9. Jahrhunderts dem Volke zeichneten. Jesus stammt, was ja das biblische Geschlechtsregister selbst schon nachweisen will, von altadeligen Ahnen I, 3; dasselbe wird bei Maria ausdrücklich hervorgehoben I, 3, 26; wie eine Herrin aus hohem Geschlechte wird sie geschildert I, 5, 6 ff.: Zur Edelfrau flog der Engel Gabriel, alle ihre Vorfahren waren Könige, er fand sie im Palast, wie sie den Psalter sang und feine Gewebe wirkte. Diese lebendige Schilderung in altepischem Stil stammt aber aus der frühsten Zeit des Werkes.

Nirgends erscheint Jesus als weltlicher König, seine Erlösungstat wird echt biblisch dahin aufgefaßt, daß er sein Blut für uns vergossen hat I, 20, 31. III, 26, 33. IV, 27, 11 ff. Selbst die wenigen Stellen, wo Jesus gerechtfertigt wird, weil er den Juden auswich, sind nicht aus der Empfindung hervorgegangen, ihn gegen den Vorwurf der Feigheit zu schützen, sondern sie sind in biblischem Sinne aufgefaßt und stammen aus der kirchlichen Literatur.[1])

Die Jünger sind seine bezw. Gottes Degen, sein Gefolge (*githigini*), die Hauptstelle dafür ist IV, 12, 5 ff. Das ist allerdings eine Übertragung auf die germanische Sitte (das ganze Frankenvolk ist die Degenschaft des Königs Ludwig, Ad Ludow. 26), aber sie ist von Otfrid nicht selbst erfunden (vgl. den Heliand), sondern sie stammt aus dem Christusbild der Heidenbekehrung. Sehr häufig ist demgegenüber das biblische Verhältnis von Meister und Jünger

[1]) Schönbach, Z. f. d. A. 38, 354 f.

beibehalten (*discipulus — magister, rabbi*). Ebenso geht die Bezeichnung *drût, gotes drût*, der Vertraute, womit die Engel, die Jünger, überhaupt fromme Menschen ausgezeichnet werden, auf die ältere Missionssprache zurück. Wirklich ausgeprägt nationale Züge begegnen so gut wie nie. Die Tapferkeit des Petrus wird gerühmt, da er ohne Schild und Speer in das Gedränge der Feinde lief und seinen Herrn gegen ein ganzes Heer verteidigte IV, 17, 1 ff.: aber das ist nur ein momentaner Aufschwung im epischen Stil, denn gleich darauf wird klanglos berichtet, wie die Jünger flohen und nicht den Mut hatten, zu ihrem Herrn zurückzukehren. Ebenso kontrastiert mit dieser Furchtsamkeit die prahlende Rede des Petrus IV, 13, 41 ff.; nicht aber spricht aus dieser mutvollen Augenblicksstimmung die Treue des Gefolgsmanns, der sein Leben läßt für seinen Herrn, auch nicht in der Gesinnung des Thomas III, 23, 57 ff. Nicht Kriegsfürst ist Jesus, sondern er ist der *meister* IV, 13, 26 und der gnädige Herr, *druhtîn mîn ginâdig* ebda 41. Er wird im Gegenteil den Weltkönigen gegenübergestellt III, 26, 33 ff.: wenn jene im Kampfe fallen, dann flieht ihr Volk, gehet in der Irre und fällt den Feinden in die Hände; er aber hat uns, die ganze Christenheit, durch seinen Tod gesammelt und uns ein kühnes Herz verliehen, um den Feinden Widerstand zu leisten. Wo Christus einmal als Kämpfer auftritt, IV, 12, 61 ff., da ist er der Sieger über den Satan, vgl. I, 5, 52 ff. II, 4—6. V, 16, 1—4, und gerade das lateinische *gîgant* IV, 12, 61 zeigt unmittelbaren Anschluß an die Bibel (Psalm 18, 6) und an die Überlieferung der Kirchenschriftsteller.[1])

Pilatus und die jüdischen Hohenpriester und Pharisäer tragen die herkömmlichen deutschen Namen, zum Teil dieselben wie im Heliand und Tatian: *herizoho, êwarto, furisto, hêristo*, der Centurio ist *sculdheizo* III, 3, 5. IV, 34, 15.

Nur wenig Spielraum wird der Natur gegeben. Die Wüste ist, in deutsches Gefühl übertragen, der menschenverlassene Wald (*in waldes einôte* I, 10, 28, *in wuastinnu waldes* I, 23, 19, *wuastwald* I, 27, 41). Die Schilderungen des Meeres III, 7, 15 ff. 8, 39 ff. 9, 17 f. gehen in den Motiven nicht über die Vorlage hinaus; auch das Bild von der Seefahrt V, 25, 1 f. ist der geistlichen Literatur entlehnt.[2])

Wenig und nur Äußerliches hat Otfrid dem Vorstellungsgebiet seines Volkes entnommen, was aber sein Evangelienbuch vom Heliand im Innersten unterscheidet, das ist das Lebensgefühl. Wohl wird auch im sächsischen Erlösungsgedicht die Lehre von der Herrlichkeit des Himmelreichs als die größte Segnung des Christentums vorgetragen, und doch ist über die Menschenerde ein leuchtender Glanz verbreitet, in dem zu leben eine Wonne ist. Auch dem fränkischen Mönche schweifen die Gedanken in eine lichte Wonnewelt, aber sie lebt nur in seiner Sehnsucht, die Wirklichkeit ist ihm das bittere Elend der Verbannung.

[1]) Schönbach, Z. f. d. A. 39, 104. | [2]) Marold, Germ. 32, 391.

Stil und Darstellungskunst.[1]) Der Stil ist entsprechend dem Charakter des Dichters und seines Werkes der des Geistlichen und des Lehrers. Otfrid denkt sich selbst in der Rolle des Verfassers, der unmittelbar sich an sein Publikum wendet. Er redet es mit Du oder Ihr an oder er faßt sich mit den Hörern zusammen in der 1. Pers. Plur. Er erinnert an das, was er gesagt hat, oder geht zu etwas Neuem über, das er sagen will, und spricht dabei von sich in der ersten Person. Dieses Hervortreten der Persönlichkeit und die unmittelbare Wendung an die Zuhörer, das Subjektive, ist das Charakteristische für seine Redeweise. Es ist Predigtstil.[2]) Zum geistlichen Stil gehören ferner auch die formelhaften Anführungen der Quellen, auf die sich der Dichter beruft und größtenteils auch die Wahrheitsbeteuerungen. Den Gelehrten und Lehrer kennzeichnen die erläuternden Zusätze bei Fremdwörtern oder fremden Gebräuchen.[3])

In den erzählenden Teilen aber hat Otfrid auch vieles von dem nationalen epischen Stil oder von der gehobenen Volkssprache, z. B. des Rechtslebens, verwendet, besonders die Variation, die epische Übertreibung (Hyperbel) und zweigliedrige Formeln (allerdings sind viele derselben nicht germanischen, sondern lateinisch-kirchlichen Ursprungs) und andere formelhafte Ausdrücke, wie die Umschreibung für die Weite von Raum und Zeit (so weit als der Himmel das Land deckt u. ähnl.) oder für Angemessenheit einer Handlungsweise (er zürnte, so wie ein guter Degen soll, so wie es einem Gottesdegen geziemte) und überhaupt Zwischensätze mit modalem (vergleichendem) 'so wie'; endlich ist Alliteration häufig.

In der Kunst des Wortes konnte bei Otfrid eine Entwicklung festgestellt werden. Anfangs, im ersten Buch, war er hierin noch ungeübt, später beherrschte er die Sprach- und Verstechnik sicherer. Aber zu einer völlig freien Bewegung ist er nie gelangt. Vers und Reim machen ihm immer zu schaffen, auf Schritt und Tritt muß er durch Flickverse oder Füllsätze nachhelfen, um den Vers zu füllen oder um einen passenden Reim zu gewinnen. Dazu dienen besonders die vielen immer wiederkehrenden formelhaften Wendungen. Es war ja gewiß für die Zeit eine ganz außergewöhnliche Leistung, die deutsche Sprache durch viele Verse hindurch in die Schranken eines Akrostichons und noch dazu eines Telestichons zu zwängen, wie es Otfrid in den drei deutschen Widmungen gelungen ist. Aber das ist doch nur das Ergebnis mühsamen Fleißes und nicht freien Schöpfertriebes.

Auch bei der Beurteilung der künstlerischen Behandlung des Stoffes kommt alles darauf an, den Standpunkt festzuhalten, daß das Evangelienbuch

[1]) Kögel, LG. 2, 27—32; Paul Schütze, Beiträge zur Poetik Otfrids, Kiel 1887; Ludw. Goergens, Beiträge zur Poetik Otfrids, Straßburg 1912; Parke Rexford Kolbe, Die Variation bei Otfrid, Diss. Heidelberg, Halle 1912 u. Beitr. 38, 1—66.

[2]) Albert Hass, Das Stereotype in den altdeutschen Predigten, mit einem Anhang: Das Predigtmäßige in Otfrids Evangelienbuch, Diss. Greifswald 1903; Oskar Büge, Die Beteuerungsformeln in Otfrids Evangelienbuch, Diss. Greifswald 1908; Ernst Naber, Otfrids Sprache und die althochdeutschen Bibelglossare, Diss. Bonn 1912.

[3]) Erdmann, Z. f. d. Phil. 11, 122 f.

ein gelehrtes, ein geistliches Werk ist. Otfrid ist Schüler des Hrabanus Maurus. Gerade dieser Theologe aber steht im Bann der Tradition, er ist völlig abhängig von seinen Vorgängern, besonders Augustin, Beda, Alcuin, ja er versteht unter Wissenschaft nichts anderes als nur Zusammenfassung dessen, was die geistlichen Autoritäten aufgestellt haben. Und wie der Lehrer, so ist auch sein Schüler Otfrid nur Kompilator. Es würde ihm etwas Ungeheuerliches geschienen haben, eine Neuerung oder gar eine Abweichung von der unverletzlichen Überlieferung zu wagen. So hat er sich denn auch streng an den Text der Evangelien gehalten und ist nur in den erklärenden Beigaben den Kommentaren gegenüber freier, jedoch ohne den Sinn anzutasten. Die Gedanken also hat er nicht umgestaltet. Was er aus Eigenem hinzubringt, ist nur Erweiterung und Umschreibung der biblischen Erzählung oder der bestehenden dogmatischen Erklärungen. Der überlieferte Stoff wird umständlicher, breiter ausgeführt, Begründungen und Erläuterungen werden angefügt, Situationen werden stärker ausgemalt, Reden weiter ausgedehnt. So z. B. hat die Schilderung der Hochzeit zu Kana (II, 8) 56 Langzeilen gegen 11 Bibelverse, die Geschichte des samaritanischen Weibes (II, 14) 122 Langzeilen gegen 37 Bibelverse, die des kanaanäischen Weibes (III, 10) 46 Langzeilen gegen 6 Bibelverse.

Und doch hat Otfrid seinem Werke einen eigenartigen, aus seinem Empfinden entsprungenen Ausdruck verliehen; nicht allerdings im Ideengehalt, aber in der besondern innern Aufnahme der gegebenen Gedanken. Denn gern verweilt er bei den innern Ereignissen, bei den Empfindungen, und durch die Stimmung gewinnt manche Szene ein reicheres Leben. Hier findet der Dichter Worte, die aus warmem Einfühlen kommen. Zu einem lieblichen Genrebild ist die Krippenlegung ausgedichtet I, 11, 31—46, wie Maria ihr Kind pflegt, wie sie es schützt gegen Frost, wie sie ihm die Brust reicht und es umhalst und küßt. Zu den poetisch schönsten Stellen gehört ferner der Flug des Engels Gabriel und die Verkündigung I, 5, der Preis der Mutterliebe und der mütterlichen Erziehung III, 1, 31—38, die Heimwehklage I, 18. Die stärkste Leidenschaft aber ist erreicht in den Klageszenen. Die Totenklagen sind überhaupt in der ahd. und mhd. Literatur die konventionell gegebenen Stellen zum typischen Ausdruck des Schmerzes, so bei Otfrid die Klage der Mütter beim bethlehemitischen Kindermord[1]) I, 20, 9—30; die Weiber beim Zug nach Golgatha IV, 26; Johannes und Maria am Kreuz IV, 32; Maria am Grab des Auferstandenen V, 7, 21—42; Maria und der zwölfjährige Jesus I, 22, 23—30.

Solche rührenden Einzelzüge verleihen dem rein objektiven Bericht der Bibel oft Wärme und stille Schönheit. Gott gebietet Abraham II, 9, 29—62, Isaak zu opfern. Er soll nicht auf die Liebe zu seinem Sohn achten; und doch, er lebte süß in ihm, er haftete ihm im Herzen; das

[1]) Schönbach, Z. f. d. A. 38, 354; Ehrismann, Z. f. d. Phil. 36, 397 f.

Kind trug das Holz mit, es ahnte nicht, daß es von seinem Vater getötet werden solle; auf den Holzstoß legte er sein Kind, seine liebe Seele. Die Genesis Kap. 22 hat für die innere Bewegung des Vaters keine Worte. — Oder ein anderes Beispiel für Sentimentalisierung der biblischen Erzählungsart: über die einfache Mitteilung des Evangelisten *Posthac descendit Capharnaum ipse et mater eius* Joh. 2, 12 verbreitet Otfrid mit wenigen Strichen einen Gefühlston, 'da ging der gute Sohn dahin, wo ihn die Mutter in der Jugend erzogen hatte, in die Heimat' II, 11, 1 f. — Mit einem einzigen Satze wird das Seelenleben der Prophetin Anna, der Witwe, beleuchtet, 'seitdem mußte sie die Liebe zu ihrem Manne entbehren' I, 16, 5. — Ja, in der Sprache selbst liegt schon ohne weiteres Zutun des Schriftstellers ein warm empfindendes Leben, in dem Verkehr der Menschen untereinander, in der Herzlichkeit der Anrede: *liobo man, bruader*, redet Andreas seinen Bruder Petrus an II, 7, 27. 29; *friunt mîn* der Verwalter den Hausherrn II, 8, 45, Jesus den Nicodemus II, 12, 37. Überhaupt ist die Haltung des Gesprächs ein Ausdruck der inneren Meinung, „süß" „mit freundlichen süßen Worten" spricht Christus, die Widersacher haben „harte, unfreundliche" Worte.[1])

Oft erhält ein Begriff durch Beifügung von gemütvollen Attributen wie *liob, guat, suozi, gimuati, milti, blîdi, lind* einen tieferen Gefühlswert und für die milde Gesinnung bezeichnend ist das häufige Vorkommen von empfindsamen Substantiven wie *sâlida, minna, kâritâs, guatî, suazî, gimuatî, miltî, mammuntî, ôtmuatî* (Demut), *thultî*.

Mit diesen Erweiterungen und lyrischen Nuancierungen folgt Otfrid ebenfalls alten Bahnen. Jene gehören zu den Erfordernissen einer guten Predigt,[2]) die Stimmungsbilder aber kehren auch sonst in der geistlichen Literatur wieder, ja einige, wie die Klage der Mütter beim Kindermord und die Marienklage, sind stereotype Motive; das Heimweh der Magier ist nicht die Sehnsucht nach der irdischen Heimat, sondern nach der himmlischen,[3]) ein typisches Bild in der geistlichen Literatur; den Preis der mütterlichen Zucht hat schon vor Otfrid Smaragdus († ca. 830); für die Kindespflege der Maria, für das traurige Schicksal der Anna hat auch der Heliand warme Worte (v. 378—386. 510).

Der Ursprung aber des weichen und gefühlsseligen Wesens des Gedichtes ist unschwer zu erkennen: es ist im Mönchstum begründet. Einkehr ins Innere ist die Aufgabe jenes höheren, im Mönchsleben verkörperten Christentums. Sanftmut und Demut, Liebe und Barmherzigkeit finden in der Ruhe des Klosterlebens leichter ihre Pflege als in der Unrast der Welt.[4]) Die Stimmung des Evangelienbuches ist die Erscheinungsform jener Tugenden und dem entsprechend ist auch das äußere Benehmen geregelt. Als

[1]) Schütze S. 13 ff.
[2]) Hass S. 28 ff.; dazu Z. f. d. Phil. 36, 516 f.
[3]) Ehrismann, Beitr. 35, 209 ff.
[4]) Das ist die mittelalterlich kirchliche Auffassung und sie war gerechtfertigt; denn in den Klöstern wurde durch die Pflege des geistigen Lebens das Innere verfeinert, während das Christentum der Laien in althochdeutscher Zeit, noch äußerlich und halber Aberglaube, nicht tief in das Gemütsleben drang.

elfte Stufe der Demut gebietet die Benediktinerregel, das Gesetzbuch des Klosterlebens, daß der Mönch sanft und demütig und ohne Lachen (*leniter et sine risu, humiliter*) reden soll, mit Ernst und wenigen Worten. Daher leitet Otfrid die Reden Jesu so oft ein mit den Worten „er sprach süß, freundlich, schön".

Schluß. Otfrids Evangelienbuch ist ein Erzeugnis der fränkisch-christlichen Kultur der späteren Karolingerzeit, die das Ziel verfolgt, das Christentum zu nationalisieren und zwar durch möglichste Zurückdrängung der als widerchristlich angesehenen Elemente des Germanentums. Damit ist das Wĕrk ein Glied in der Kette jener großen Aufgaben der neuen Lehre, das Sinnliche zu vergeistigen. Und zwar ist es die bedeutendste literarische Tat dieser Richtung in deutscher Sprache. Diese Nationalisierung soll geschehen im Sinne der gelehrten Theologie und des Mönchtums. Der geistige Gehalt der Evangelien, der christlichen Lehre überhaupt, soll dem Laientum vermittelt werden, zu einer höhern geistigen Auffassung der Religion soll es erzogen werden.[1]) Die Aufgabe war groß gedacht, aber sie konnte in diesem umfassenden Maße nicht verwirklicht werden. Auch wenn des Dichters Kräfte stärker gewesen wären, der Wille und die Fassungskraft der Menschen, die er gewinnen wollte, waren zu schwach. Indes seine Arbeit ist doch nicht umsonst gewesen. Die geistliche Dichtung der folgenden Jahrzehnte ist an ihm geschult, hat von ihm ihre Technik übernommen. Nur ist sie anspruchsloser: kleine, dem Laienverständnis faßbare Gedichte konnten stärker auf das Volk wirken.

Otfrid mußte für ein so umfangreiches Werk sich die Form fast ganz neu schaffen, die sprachliche und die metrische. Er hat sich dabei an Vorhandenes angelehnt, er hat diese Formen nicht erfunden, aber er hat sie doch für seine Zwecke zurecht gemacht. Seine Leistung ist in Anbetracht der Größe und der Neuheit der zu bewältigenden Aufgabe eine außergewöhnliche, wenn auch mehr eine gelehrte als eine dichterische. Eine hervorragende poetische Begabung besaß Otfrid nicht, aber er war erfüllt von innerer Beseligung durch die lichte Lehre vom Himmelreich und besaß die Gnadengabe, sich einzufühlen in das Seelenleben anderer. Das aber hatte er aus der Ideenwelt seines Standes, denn er ist der Typus des Mönchs. Ihn in seinem Charakter als eine noch bestimmtere, ausgeprägtere Persönsönlichkeit zu fassen, dazu gibt uns sein Werk keinen Anhalt.

Kleinere althochdeutsche Reimgedichte.

§ 32. Petruslied.

MSD. Nr. 9 u. II[3], 61—64; Braune, LB. Nr. 33 u. S. 194; Piper, Ält. d. Lit. S. 263 f., Höf. Epik 3, 702; Kelle, LG. 1, 146 f. 361; Kögel, LG. 2, 108—110, Grundr.[2] S. 123 f. — Erste Ausgabe: Docen, Miscellaneen, Bd. 1 (1807) S. 3 f.; Hoffmann, Fundgruben 1 (1830) S. 1; dann: H. F. Massmann, Die deutschen Abschwörungs-, Glaubens-, Beicht- und Betformeln vom achten bis zum zwölften Jahrhundert, Quedlinburg und Leipzig 1839, S. 52 f. 172, Faksimile auf Taf. V;

[1]) Karl Werner, Alcuin und sein Jahrhundert, neue Ausgabe, Wien 1881, S. 402 ff.

Faksimile bei Enneccerus 39, Petzet und Glauning IX. — W. Mettin, Die ältesten deutschen Pilgerlieder, Philolog. Studien, Festgabe für Sievers, S. 277—286.

Hs.: Kgl. Bibliothek in München, Cod. lat. 6260 aus Freising, fol., 158 Bl., 9./10. Jh., enthält des Hrabanus Maurus Commentar in Genesin und, von anderer Hand, am Schluß, Bl. 158b, unser Gedicht. Die Strophen sind abgesetzt, die Verse durch Punkte getrennt. Der Text ist fortlaufend mit Neumen versehen.

Der Dialekt des Liedes ist bairisch: inlautend *p* für *b* in *hapêt* 4, *uparlût* 7; auslautend *ch* für *g* in *mach* 5.[1])

Verfaßt ist es gegen das Ende des 9. Jahrhunderts, denn es steht unter dem Einfluß des durch Otfrid eingeführten christlichen deutschen Kunststils. Unmittelbar mit Otfrid[2]) stimmt überein v. 7 *daz er uns firtânên giuuerdo ginâdên* = Otfr. I, 7, 28 (*ginâdôn*). Die ganze Stelle Petrusl. 7 f. hat das gleiche Gepräge wie die entsprechenden Verse Otfrids I, 7, 25—28, die Einkleidung ist dieselbe: *Pittemês* Petr. 7 = *Nu fergômês* Otfr. 25; *den gotes trût* Petr. 7 = *druhtînes drût* Otfr. 27. Geändert hat der Verfasser des Petrusliedes des Reimes wegen *ginâdôn* Otfr. in *ginâdên* (: *firtânên*), besonders aber hat er die reimlose zweite Halbzeile Otfr. 27 *wilit es bithihan* durch eine reimende *alla samant uparlût* (: *trût*) ersetzt.

Das Lied ist ein Bittgesang. In Notzeiten, in Kriegen, großen Gefahren, Seuchen, bei ungünstiger Witterung, Dürre, Regen, Überschwemmung, Gewitter, überhaupt bei allgemeinen Unglücksfällen werden solche Bitt- oder Bußgebete in der Kirche oder auf Prozessionen abgehalten, aber auch an Festen, besonders in der Osternacht und vor Himmelfahrt, bei Kirchweihen. Ein Priester oder mehrere beten oder singen Sätze vor, das Volk erwidert mit kurzen wiederkehrenden Antworten (Responsorien). Der häufigste solcher vom Volke gesungene Refrän ist Kyrie eleison, oft vermehrt durch Christe eleison. Dieser sollte nach der Bestimmung der Kirche überhaupt bei jeglicher Art von Beschäftigung des täglichen Lebens von den Leuten gesungen werden. Aus dem Wort *eleison* hat sich ein besonderer Name für diese Gattung kurzer Bittgebete gebildet: mhd. *leis* st. m. oder *leise* schw. m., seltener *Kirleis* aus *Kyrie eleison*; das deutsche Wort ist *ruof*. Unter Leis versteht man also einen aus wenigen Worten bestehenden, vom gesamten Volke bei einem Zuge angestimmten Ruf mit melodischem, gesangartigem Vortrag.[3]) Solche volkstümliche Fahrtgesänge waren üblich

[1]) Wegen der Form der Präfixe *fir-* in *firtânên* 8 (aber *farsalt* 1), *gi-* in *giuualt* 1, *ginerian* 2, *giuuerdo ginâdên* 8 hält Kögel, LG. 2, 108 das Original für rheinfränkisch (doch s. Grundr.[2] S. 123 Anm.). Aber das *i* tritt in diesen Formen auch in bairischen Denkmälern des 9./10. Jhs. auf.

[2]) Otfrids Verse I, 7, 25—28 sind ein Bittgebet an die Jungfrau Maria und Johannes den Täufer, angeschlossen an die Erzählung von der Heimsuchung und den englischen Gruß. Ein Bittgebet an Maria nach dem englischen Gruß ist von der Kirche festgesetzt und noch heutzutage — allerdings in anderer Form als bei Otfrid — liturgisch im Gebrauch.

[3]) Lachmann, Über Singen und Sagen, Kl. Schr. S. 464 Anm.; Ferd. Wolf, Über die Lais, Sequenzen und Leiche, Heidelberg 1841, bes. S. 29. 192 f.; Hoffmann von Fallersleben, Geschichte des deutschen Kirchenliedes bis auf Luthers Zeit, 3. Ausg., Hannover 1861, S. 8 ff. (bes. auch S. 29. 45 ff.); zur ersten Aus-

beim Zug in die Schlacht (Feldgeschrei), vor, während oder nach einer Seefahrt, bei Kirchenfesten, Prozessionen. Ein geistliches Lied beim Beginn der Schlacht singt der König Ludwig, die Krieger alle zusammen sangen 'Kyrrieleison' (Ludwigslied 46 f., s. unten). Eine sehr gebräuchliche alte Formel ist in der Chronik des Kosmos von Prag († 1125) erhalten,[1]) die von den Vornehmen bei der Einführung des Bischofs Dietmar im Dom zu Prag a. 967 gesungen wurde: *Christe keinado, kirie eleison, und di haillicgen alle helfuent unse, kyrie eleison*; die einfacheren Leute aber und die den Vers nicht auswendig hersagen konnten, sprachen nur '*kyrieleyson*'. Derselbe Ruf erklang, als Bernhard von Clairvaux auf seinem zur Kreuzfahrt auffordernden Predigtzug durch das westliche Deutschland a. 1147 in Köln von der Menge begrüßt wurde.

Unser Bittgesang an den heiligen Petrus besteht aus drei Strophen von je zwei Versen, die der Priester vorsang, und dem auf jede Strophe folgenden, vom Volke gerufenen Refrän (Responsorium) Kyrie eleyson, Christe eleyson. Str. 1 und 2 enthalten das Verhältnis des Menschen zu S. Peter: Gott hat ihm die Gewalt übergeben, den zu ihm bittenden Menschen zu erhalten; er hat auch ausdrücklich mit von Gott eingesetzten Worten die Pforte des Himmelreichs inne; in dieses hat er die Macht einzureihen den, welchen er erhalten will. Die 3. Strophe macht den Abschluß durch die Aufforderung des Priesters, den Vertrauten Gottes zu bitten, daß er uns Sündern gnädig sei.

Priester und Gemeinde rufen den Apostelfürsten an, sie zum Himmel zu führen und sich ihrer zu erbarmen. Es sind die religiösen Grundgedanken der Zeit: das Ziel des menschlichen Strebens ist das Himmelreich; das Verhältnis von Dienst und Lohn ist angedeutet in v. 2: Petrus hat die Macht, den zu erlösen, der auf ihn hofft, an ihn glaubt.[2]) Alles hängt von der Gnade ab, die die Sünde tilgt, v. 8. Petrus ganz besonders wurde um das Seelenheil angefleht, weil er die Pforten des Himmelreichs bewacht. Darum wendet sich auch Otfrid an ihn, und zwar zweimal: Salom. 29 f. und Hartm. 155—160 (*hôhî er uns thes himiles . . . insperre* 159 f.).[3]) Ganz gewöhnlich wird er in der lateinischen Literatur gerade jener Zeit als *claviger*, als

gabe (1832) vgl. J. Grimm, Gött. gel. Anz. 1832, 1379—1383 u. Kl. Schr. 5, 142—144; MSD. Nr. 29 u. II[3], 156—158; Wackernagel, LG.[2] S. 98. 336 ff.; Kelle, LG. 1, 197 f. 378. Weitere Beispiele s. Mhd. Wb. I, 961 (*leis*), I, 921 (*kyrleis*), II, 1, 806 f. (*ruof*); Lexer I, 1869 (*leis*), I, 1588 (*kirjelêison*), II, 546 f. (*ruof*), III, 820 (*wicleise*); Leise der Geißelbrüder bei der Pest 1349 in der Limburger Chronik (Mon. Germ. hist. Deutsche Chron. IV, 1. Abtheil. S. 31 ff.; s. ferner oben S. 30. — Die christlichen Bittgesänge haben die heidnischen Umzugslieder und Schlachtgesänge verdrängt, vgl. Hoffmann a. a. O. S. 29 ff.; Bruckner, Festschrift zur 49. Versammlung deutscher Philologen in Basel 1907 S. 72.

[1]) MSD. II[3], 156—158.

[2]) In dem Verb. **thingjan* liegt der Rechtsbegriff 'einen Vertrag schließen' und darin eingeschlossen die Absicht, Aussicht, Hoffnung auf Lohn. In dem germanischen Ausdruck ist also die Vorstellung eines Verhältnisses von Dienst und Lohn enthalten, wie das des Dienstmannes, der mit seinem Herrn einen Vertrag schließt. *Mit vuortun* ist = mit ausgemachten, bindenden Worten, offiziell, lat. *verbaliter, expressis verbis* (Du Cange-Favre 8, 276[b]), vertragsmäßig als Versprechen oder Gelöbnis. Es sind die Einsetzungsworte Matth. 16, 18 f. gemeint (O. Schade, Wissenschaftl. Monatsblätter 4, 56: 'laut Verheißung').

[3]) Petrus wird angerufen: Hoffmann a. a. O. S. 29. 72. 209 u. ö.

Schlüsselträger zur Himmelstür, verehrt und in der Ikonographie ist der Schlüssel immer sein Attribut; vgl. Otfrid III, 12, 37, nach Matth. 16, 18 f. *Thir willu ih geban innan thes sluzila himiles, Thaz thû waltes alles thes selben înganges, Thaz then thie duri sîn bidân, Thie tharîn ni sculun gân Joh ouh then insliazês, Thie thû tharzua giliazês. Gibint then man mit worton...*

Die Grundgedanken des Petrusliedes sind auch enthalten in der kirchlichen Litanei. In dem frühmittelhochdeutschen Gedichte 'Heinrichs Litanei' (Maßmann, Deutsche Gedichte des zwölften Jahrhunderts S. 51, 570 ff.) kehrt der Inhalt der Strophen des Liedes wieder: der Strophe 1 entsprechen die Verse 601—604 *dir ist di selbe gewalt gelazen, den sente peter din geselle hat, daz ir sunderin ire missetat mugit behalden unde uerlan*; der Str. 2 die Verse 583—585 *uon du hastu nu entfangen di sluzzele der himelischen porten, di macht dv mit den gotis worten, swenne dv wilt, intsliezen*; den gleichen Gedanken wie die Schlußbitte des Gedichtes, das Vertrauen auf die Gnade und das Erbarmen des Heiligen, Petr. Str. 3, enthalten die Verse 576—579 der Litanei: *wir wizzen wol, heiliger herre, daz dih der sundere irbarmet.* Mit den lateinischen Litaneien gemeinsam hat diese Strophe die Eingangsformel *pittemês* = *rogamus, quaesumus*, und den Hauptpunkt: *uns . . . giuuerdo ginâdên* = *miserere nobis*; und überhaupt ist der Refrän *Kyrie eleison Christe eleison* bei der Litanei vorgeschrieben.

Das geistliche Thema ist gekleidet in die deutsche Kirchensprache, die durch die Missionare, besonders in den Predigten, geschaffen und dann von den Dichtern, so auch von Otfrid, übernommen und weiter ausgebildet wurde. Nationale, auf geistliche Begriffe angewandte Wörter und Ausdrücke sind: das Rechtswort *farsellen tradere*; *ginerian*, schon got. *nasjan* σῶσαι in biblischem Sinne, *nasjands* σωτήρ, der Heiland; *dingenten man* s. oben; *mit vuortun* s. oben; *skerian* in eine Schar einreihen, vgl. Hildebrandslied 51 (Beitr. 33, 466—473); *pittemês* ist Übersetzung aus *rogamus, quaesumus*, s. oben; *den gotes trût amicum Dei; uparlût,*[1]) häufig formelhaft bei Otfrid; *firtân*, got. *frawaurhts* ἁμαρτωλός; *giuuerdo*, umschreibend = lat. Imperativ *dignare* (vgl. *dignare, domine . . . nos custodire kiuuerdo [truh]tin unsih k[ehal]tan* Murbacher Hymen, Sievers XXVI, 13, 1, S. 58).

Der Stil ist durchaus geistlich. „Religiöser Volksgesang" kann das Lied nicht wegen der Darstellung und Auffassung der Gedanken genannt werden, sondern nur deshalb, weil es in der deutschen, also in der Volkssprache abgefaßt und für die Teilnahme des Volkes bestimmt war. In diesem Sinne ist es das älteste deutsche Kirchenlied.[2])

[1]) Die Ausdrücke *mit vuortun, uparlût, gotes trût* hat auch Otfrid (Kögel, LG. 2, 109). Sie stammen aus der ahd. Umgangssprache und gehörten schon der ahd. geistlichen Sprache an und können für Abhängigkeit des Petruliedes von Otfrid nichts beweisen.

[2]) Der nationale Stil ist balladenhaft; in solchem Volkston ist das Georgslied abgefaßt. Den Unterschied zwischen volkstümlicher Verarbeitung eines religiösen Stoffes und der geistlichen Behandlung empfindet man deutlich, wenn man das Petruslied in Uhlands Volksliedern (Nr. 305) vergleicht mit den daselbst vor- und nachstehenden Heiligengedichten, dem Michaelslied (Nr. 304) und Sanct Wolfgang (Nr. 307).

Der Versbau des Gedichtes[1]) ist, entsprechend seiner Bestimmung zum Gesang, sehr regelmäßig, zweisilbige Senkungen kommen nicht vor, auch fehlen die Senkungen nur selten. Die Reime sind rein. Es ist unter den althochdeutschen Gedichten das am ebenmäßigsten gebaute. Der Geistliche, der es verfaßte, hat sich in dem Rhythmus möglichst an die Regelmäßigkeit der lateinischen Hymnendichtung angeschlossen, darum kann die metrische Form nicht mit dem deutschen bezw. germanischen Versmaß in Verbindung gebracht oder aus demselben abgeleitet werden. Die Melodie (die Neumenbezeichnung) ist möglicherweise gar nicht Erfindung des Dichters, sondern ist von ihm aus einem älteren Hymnus auf den deutschen Text übertragen. Ein genaues Tonbild geben die Neumen nicht, da bis ins elfte Jahrhundert die Notenzeichen weder die absolute Tonhöhe noch den genauen Abstand der Töne anzeigten.[2])

§ 33. Christus und die Samariterin.

MSD. Nr. 10 u. II[3], 64—71. 474; Braune, LB. Nr. 34 u. S. 194; Piper, Ält. d. Lit. S. 261 bis 263, Höf. Epik 3, 701 f.; Kelle, LG. 1, 147 f. 362; Kögel, LG. 2, 113—117, Grundr.[2] S. 125. — Erste Ausgabe: Petri Lambecii Commentarii de Bibliotheca Caesarea Vindobonensi 2 (1669), 383 f.; dann: Graff, Diutiska 2 (1827), 381 f.; Hoffmann, Fundgruben 1 (1830), 1 f. (dazu Lachmann, Kl. Schr. S. 455 Anm.); Wackernagel, Altdeutsches Lesebuch 1839 S. 103—106. Faksimile bei Enneccerus 38.

Hs.: K. K. Hofbibliothek in Wien Nr. 515, 8°, 8 Bl., Anf. 10. Jhs., enthält Bl. 1—5[a] die Lorscher Annalen; diese schließen oben auf Bl. 5[a], unten und auf Bl. 5[b] sind drei lateinische Responsorien eingetragen, Bl. 6—8[b] nimmt die sog. lateinische Musterpredigt (abgedruckt Z. f. d. A. 12, 436 ff.) ein. Auf dem leeren Raum zwischen dem Schluß der Annalen und dem Anfang der Responsorien steht unser Gedicht, das unmittelbar an die Annalen mit anderer Tinte angeschrieben ist und mit *hierosol* . . . vor den Responsorien abbricht. Das Gedicht ist von anderer Hand als die Umgebung ohne Absetzung der Reimzeilen geschrieben, nicht vom Verfasser selbst, sondern von einem Abschreiber, der verschiedentlich Korrekturen und Rasuren machte. Der Schluß fehlt. Über *muodi*, dem zweiten Teil des Endwortes der ersten Zeile (*fartmuodi*), steht die Ziffer DCCCVIIII mit derselben Tinte wie das Ge dicht Wenn damit die Zeit der Niederschrift des Gedichtes oder der Annalen bezeichnet werden soll, so ist ein C zu wenig gesetzt, denn es könnte nur das Datum 909 in Betracht kommen, nicht 809, da die Schriftzüge und Sprachformen jünger sind als 809.

---

[1]) Paul Habermann, Die Metrik der kleineren althochdeutschen Reimgedichte, Halle 1909, S. 29—34. 116—120; dazu G. Baesecke, Z. f. d. A. 52, Anz. 34, 222 ff.

[2]) Über Neumen: Scherer in MSD. II[3], 57 f. 62 f. 83—85. 119—121, dazu Register S. 486; Osk. Fleischer, Neumenstudien, 2 Bde, Leipzig 1895—1897; P. Wagner, Neumenkunde, Collectanea Friburgens., N. F. VI, Freiburg in der Schweiz 1905; R. Riemann, Handbuch der Musikgeschichte Bd II, Leipzig 1905; Ed. Bernoulli, Die Choralnotenschrift bei Hymnen und Sequenzen, Leipzig 1898; Die Jenaer Liederhandschrift, hrsg. von G. Holz, F. Saran und Ed. Bernoulli, 2 Bde, Leipzig 1901; R. von Liliencron, Pauls Grundr. 3[2], 555—605, speziell S. 560—567 (darin: Die Musikinstrumente des Altertums und Mittelalters in germanischen Ländern von Oskar Fleischer S. 567 bis 576).

Das Original stammt auch erst aus dem Ende des 9. oder viel wahrscheinlicher aus der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts, denn die Reime weisen schon abgeschwächte Endungen auf: *uuazzer* : *sazer* 4, *smalenôzzer* : *uuazzer* 17, *uuazzer* : *mêr* 18, *unnen* : *kecprunnen* 11, *finfe* : *volliste* 26.[1])

Die Sprache ist alemannisch mit fränkischen Beimischungen.[2]) Konsonanten. Dentale. Regelmäßig ist *d* zu *t* verschoben. *th* ist 31mal geblieben, 54mal zu *d* verschoben; dieses *d* erscheint nach alemannischer Weise (vgl. Notkers Anlautsgesetz, s. unten) als *t* in *tu* 11 am Anfang des Satzes bezw. der Langzeile und 13, *noh tu*; *t* ist korrigiert in *d*: *taz* > *daz* 5, Beginn der zweiten Halbzeile, *tir* > *dir* 11, *bâtîs tir*; auslautend ist diese dem germ. *th* entsprechende *d* zur Tenuis geworden in *quat* 24 (Auslautsgesetz). Labiale. *b* ist geblieben im Anlaut 13mal (darunter das alemann. *buzza* 12 gegen fränk. *puzza*), im Auslaut 2mal (auch natürlich *Iacob* 15); dagegen zu *p* geworden im Anlaut: *kecprunnen* 11. 14, *pruston* 20, im Auslaut: *uuîp* 5. 9, *lîpleita* 6, *kelop* 15 (Auslautsgesetz). *p* ist zur Affricata verschoben in *scephan* 4. 13. Gutturale. *g* ist geblieben im Anlaut 9mal, im Inl. 6mal, im Ausl. 1mal, ist zu *k* geworden (alemannisch) im Präfix *ki- ke-* : *kisaz* 2, *ketrencan* 5, *kiscirres* 13, *kiscephês* 13, *kelop* 15, *kicorana* 31 (jedoch *gi- ge-*: *giborana* 29, *genâda* 30), ferner in *kerôst* 7 und *commen* 24. 25; im Auslaut: *tac* 22, *durstac* 22 (Auslautsgesetz). *k* ist durch obd. *ch* dargestellt: *trinchit* 19, auch in der Verdoppelung: *thicho* 21. Fränk. *qu* steht in *quam* 3. 5, *quena* 3, *quecprunnan* 14, *quat* 24, alemann. k in *kecprunnen* 11. Vokale. obd. *iu* für *io*: *tiuf* 12, *liuf* 12. 22. Mittelvokal ist entfaltet zwischen *r* und *g* : *berega* 29, ebenfalls obd. Desgleichen sind obd. die schwachen a: *geba* 7, *sîna* 16, *giborana* 29, *sagant* 31,[3]) *berega* 29. Flexion. Hierin liegen die ausgesprochensten alemannischen Eigenheiten: Ind. Pl. der schw. Verba mit *-ôn* (*on*) statt *-un*: *betoton* 29, *suohton* 30, und die *jan*-Formen der Verba *habên, sagên, lebên*: Präs. *habis* 13, *hebist* 25. 27; *segist* 25; Prät. *hebitôs* 26. *hebiti* 24, *libiti* 24. Alemannisch ist ferner die 2. Plur. auf *-nt*: *sagant* 31.

Bei diesen sprachlichen Verhältnissen ist es das Wahrscheinlichste, daß das Alemannische die Grundlage bildet und somit die Sprache der Vorlage ist, die der Schreiber ziemlich genau wiedergeben hat, wobei er indessen fränkische Orthographie mit herüberbrachte (bes. seine *th*, einige *b* für *p*, *g* für *k*, wohl auch *k* für *ch*; dafür sprechen auch die Korrekturen von *taz* in *daz*, *tir* in *dir*). Das Gedicht also ist alemannisch, der Schreiber war ein Rheinfranke in Lorsch.

---

[1]) Des Reimes wegen ist der Dichter mit den Endungen frei verfahren, was eben nur möglich war, wenn sie keinen fest ausgeprägten Lautwert mehr hatten. So reimt er *man* : *brunnan* 14. 17 (statt alem. *-in* oder fränk. *-on*, vgl. *brunnon* 2), *pruston* : *luston* 20 (sonst *brustin* oder *bruston* — *lustin*).

[2]) MSD. I[3], Vorrede S. XXX. II[3], 68; Braune, LB. S. VIII; Kögel, LG. 2, 113 f.; Baesecke, Z. f. d. A. 49, Anz. 31, 206.

[3]) Das *i* in der Endung von *ênin* 27 (Hs. *henin*) kann Schreibfehler sein, es läßt sich aber auch als schwaches *i* erklären, wonach es sowohl alemannisch als fränkisch sein kann.

Quelle[1]) des Gedichtes ist die Erzählung von Christus und der Samariterin nach Ev. Joh. 4, 6 ff., welche auch Otfrid für sein Evangelienbuch II, 14 benutzte. Die Übersetzung folgt der Vulgata Schritt für Schritt, nur weniges wurde zugefügt, um den Stoff in die deutsche Form der Reimpaare von vier Hebungen zu bringen. Diese Erweiterungen liegen, von Einzelheiten wie *sârio* 3 (das den Reim auf *Samârio* abgibt) abgesehen, in den Halbzeilen 4b. 5b. 12b. 21a. 22b. 24a. 26b; v. 30 ist durch den Begriff der Gnade, also aus theologischen Gründen, eingeschoben worden. Zusätze anderer Art sind in dem Stil begründet: die Einleitungsformel *Lesên uuir* 1, die Beteuerung *uuizzun thaz* 2 stammen aus der Predigt oder aus der Schule.[2])

Die Anrede *guot man* 7. 14, der Ausruf *uuizze Christ* 8 gehören zu der Umgangssprache. Umgekehrt fehlen in dem deutschen Gedicht die acht Einleitungsformeln der Reden (*respondit Jesus et dixit, dicit ei mulier* usf.).

Es ist ein christliches episches Lied.[3]) Eine Szene aus dem Leben des Heilands wird erzählt in einer dem Volke verständlichen Weise. Den größten Teil nimmt der Dialog ein, entsprechend dem Bibeltext, aber auch in Einklang mit dem germanischen epischen Stil. Nur die sechs einleitenden Langverse sind erzählend, die fünfundzwanzig andern zerfallen in Rede und Gegenrede. Die Darstellung ist knapp und einfach und schreitet ohne Hemmung vorwärts. Durch wenige realistische Züge hat der Dichter den Vorgang der Gegenwart angenähert: das samaritanische Weib drückt, naiv genug, seine Verwunderung aus durch den Ausruf '*wizze Krist*'; sie gibt dem Heiland die Anrede '*guot man*', die für Pilger und Bettler gilt, geht aber, nachdem sie in ihm eine respektvolle Persönlichkeit erkannt hat, zu dem ehrenden '*hêrro*' 21 über.[4])

Die Weglassung der einleitenden Formeln in den acht Redeanfängen entspricht dem Balladenstil.[5]) Volkstümlich ist auch die Wiederaufnahme der Worte des einen Redenden durch den andern: *kecprunnen* 11 (Christus) — 14 (das Weib), *uuazzer* 17 u. 18, *commen* 24 u. 25; und endlich der häufige Gebrauch der Alliteration: 1. 3. 7. 9a. 9b. 13. 15a. 17. 25a. 26. 29.

[1]) Schönbach, Z. f. d. A. 38, 215.

[2]) MSD. I, Vorrede S. XXXVIII. Der geistliche Dichter beginnt mit der Versicherung, daß er seinen Stoff gelesen habe, der Volkssänger würde sagen, er habe ihn gehört (*Ik gihôrta ðat seggen* Hildebrandsl. 1). Hiermit liegt schon gleich in den Eingangsworten der Gegensatz von Gelehrtendichtung gegen nationale Dichtung.

[3]) Seemüller, Abhandlungen zur germanischen Philologie, Festgabe für Heinzel, S. 284 f.

[4]) MSD. II[3], 69; Ehrismann, Z. f. d. Wortforsch. 5, 146 f.

[5]) Heusler, Z. f. d. A. 46, 245 ff.; Wern. Schwartzkopff, Rede und Redeszene in der deutschen Erzählung bis Wolfram von Eschenbach, Palaestra 74, Berlin 1909, bes. S. 87 ff. und 117. Mit dieser konsequenten Meidung der redeeinführenden Formeln steht das Gedicht in der früheren Literatur vereinzelt, aber auch in der zweiten Hälfte des Hildebrandsliedes, wo das Zwiegespräch lebhafter wird, fehlen sie, was dann die Verwirrung in der Handschrift zur Folge hatte (*quad Hiltibrant* 49 ist späterer Zusatz). Das Hildebrandslied zeigt, daß im ahd. Balladenstil die uneingeführte Rede bestand. Formeln wie *Hiltibrant gimahalta, Heribrantes sunu* haben ihren eigentlichen Platz im längern Epos, im epischen Lied dienen sie nur zu äußerlicher Verdeutlichung, manchmal vielleicht nur zur Anweisung für den Vortragenden. Das deutsche Volkslied des 15./16. Jahrh., dessen Sprache durch Weglassung der Nebenumstände die Gedanken so wirkungsvoll auf einzelne Höhepunkte stellt, meidet ebenfalls die formelhafte Redeeinführung, desgleichen die altenglische und die altfranzösische Ballade.

Von Otfrids Darstellung[1]) dieser biblischen Episode unterscheidet sich die des Gedichts wesentlich. Sie stellen zwei verschiedene Stilarten dar, das Gedicht den epischen Liedstil, Otfrid den Predigtstil. Das Lied gibt Erzählung und Zwiesprache ohne starke Verzögerungen in vorwärts schreitendem Tempo, dagegen Otfrid geht in die Breite und braucht viele Worte für einen Gedankenabschnitt, indem er Wiederholungen und Umschreibungen (II, 14, 14a. 23a. 28a. 33a usw.), Erweiterungen und Erklärungen (4ab. 6a. 8b. 10ab. 12ab. 16ab. 19. 20. 22a usw.) oder formelhafte Ausdrücke (3b. 7b. 9a. 26a. 29a usw.) einfügt. Der Verfasser des Liedes denkt anschaulich, Otfrid mehr begrifflich. Wo jener mit dem einfach bezeichnenden, volkstümlichen *fartmuodi* auskommt, braucht Otfrid einen ganzen Satz: *Thera ferti er ward irmuait* 3; *medio die* ist im Gedicht wiedergegeben durch das gleichfalls der Volkssprache angehörende *ze untarne* 2 (noch jetzt alemann. bair. *Zundern*), von Otfrid durch das gelehrte *sexta zît* 9; für *aqua viva* hat das Lied beidemale das wörtliche *kecprunnen* 11. 14, lebendiges Quellwasser, Otfrid wechselt: *springentan brunnon* (vorweg genommen aus Vulg. Joh. 4, 14 *fons aquae salientis*) 26, *wazar fliazzantaz* 30. Demnach ist das Verhältnis beider Dichter zum Text der Vulgata verschieden: der Verfasser des Liedes folgt ihm ziemlich genau, Otfried übersetzt frei. Hier also herrschen zwei verschiedene stilistische Tendenzen, ein ästhetisches Geschmacksurteil über die künstlerische Fähigkeit der beiden Verfasser ist nicht am Platze. Wohl wird uns die einfache Weise des Liedes mehr ansprechen als die Umständlichkeit Otfrids, aber er mußte so sein, weil er den Vorschriften der Predigt und Belehrung folgte.

Von Otfrids Kapitel über die Samariterin scheint das Gedicht ganz unabhängig zu sein;[2]) Berührungen finden sich wenige, wie *scîn wegan* 28, das Otfrid mehrmals gebraucht. (*tû dih*) *anneuuert* 23 ist von Otfrids *anawart anawert* bedeutungsverschieden, denn es hat im Gedicht konkret lokalen Sinn: 'mach dich fort'.[3]) Die Verbindung *sârio* 3 lautet bei Otfrid *io sâr*, in seinem *sâr io thes sinthes* gehört *io* zu *thes sinthes* und nicht zu *sâr*. *Wizzun thaz* ist nicht speziell Otfridisch, sondern, wie oben erwähnt, eine in der Predigt gebräuchliche Beteuerungsformel.

Mit dem Evangelienbuch hat das Lied die Idee gemeinsam: Christus als Heiland, er lehrt den rechten Glauben gegenüber dem Heidentum und Judentum, das durch die Samariterin vertreten ist. Der Quickborn (*keckprunno*), *aqua viva*, ist die Lehre des Christentums, die zum ewigen Leben führt, *in vitam aeternam* Ev. Joh. 4, 14. Der Grund, weshalb gerade dieses Stück aus der Geschichte Jesu eine gesonderte Behandlung als Lied erfuhr, liegt eben in diesem symbolischen Gehalt, der auf das Himmelreich hin-

[1]) Lachmann, Kl. Schr. S. 454 ff.

[2]) Erdmann, Z. f. d. Phil. 11, 117 f.; Steinmeyer, MSD. II³, 69. Müllenhoff, MSD. a.a.O. gibt die Möglichkeit zu, daß Otfrid das Gedicht gekannt habe, s. dagegen Braune, Beitr. 32, 153 f.

[3]) MSD. II³, 66; Braune, LB., Glossar S. 202; Kögel, LG. 2, 114 f.

deutet. Diese Auslegung gibt schon Alcuin in seinem Johanneskommentar II, 7 (Migne 100, 795 f.), den auch Otfrid benutzt hat.

Mit der in der gleichen Handschrift enthaltenen lateinischen Musterpredigt steht das Gedicht in innerem Zusammenhang. Jene Predigt ist für die geistliche Erziehung in der Zeit Karls des Großen in der Tat ein Musterbeispiel. Es ist eine kurzgefaßte theologische Summe, ein Kompendium der Dogmatik in den vier Teilen, die dann ebenso bei den großen Lehrgebäuden der Scholastik Regel waren und die noch heute die Disposition des Katechismus bilden: I. Die Lehre von Gott und der Dreieinigkeit, in der Predigt Z. f. d. A. 12, 436 Z. 1—7; II. Die Lehre von der Schöpfung der Welt, der Sündenfall 436, 7—437, 31; III. Das Leben, Leiden und die Lehre Jesu, 437, 32—439, 7; IV. Die letzten Dinge, die Sünden, die Tugenden, der Himmelslohn, 439, 7—441, 20. In der Darstellung des Lebens Jesu werden die Wunder erwähnt (438, 27 f.): *et in multis mirabilibus se deum verumque dei filium unicum ostendit.* Eines dieser Wunder, in denen sich Jesus als Gott und wahrer eingeborener Sohn Gottes, als der Messias zeigte, ist eben die Geschichte von dem samaritanischen Weib.

Das Gedicht ist nicht zum Singen, sondern zum mündlichen Vortrag bestimmt gewesen, wie denn die Senkungsbildung ziemlich frei ist.[1]) Die Verse sind nicht dipodisch geteilt. In der Versgliederung ist hervorzuheben, daß, wenn man den Versbestand sinngemäß einteilt, Strophen von zwei und drei Langzeilen miteinander abwechseln, die auch teilweise in der Handschrift selbst durch große Initialen angezeigt sind: Str. 1. 2. 3. 4 haben zwei Langzeilen, Str. 5. 6. 7. 8 drei, Str. 9 und 10 wieder zwei, Str. 11 drei, Str. 12 und 13 zwei Langzeilen (ungleichstrophige Gliederung).

§ 34. Psalm 138.

MSD. Nr. 13 u. II[3], 85—88; Braune, LB. Nr. 38 u. S. 195; Piper, Ält. d. Lit. S. 264—266, Höf. Epik 3, 702 f.; Kelle, LG. 1, 185 f. 370; Kögel, LG. 2, 117—126, Grundr.[2] S. 125 f.; Steinmeyer, Ergebnisse S. 216. — Älteste Ausgabe von Wolfgang Lazius, De gentium aliquot migrationibus, Basel 1557, S. 81; Graff, Diutiska 2 (1827), 374 f., dazu 3, 167; Hoffmann, Fundgruben 1 (1830), 3 f.; J. Baechtold, Geschichte der deutschen Literatur in der Schweiz, Frauenfeld 1892, S. 36—38 u. Anm. S. 13.

Hs.: K. K. Hofbibliothek in Wien Nr. 1609, 4°, 70 Bl., Ende 10. Jh., enthält zum größten Teil das Formelbuch des Bischofs Salomo III. von Konstanz,[2]) auf dem vorletzten Blatt 69a und 69b den ahd. Psalm. Die Strophen sind abgegrenzt durch Ausrücken der ersten Zeilen und große Initialen, die Reimzeilen aber sind nicht abgesetzt.

Der Dialekt ist bairisch:[3]) inl. *p*: *hapest* 9. 29, *hapet* 15. 35, *nupe* 15. 28. 35, *upe* 36; inlautend *g* > auslautend *ch*: *wech* 8, *mach* : *tach* 30. Als Abfassungszeit ist etwa a. 930 anzusetzen.

[1]) Zarncke, Berichte der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften 1874 S. 39; Kögel, LG. 2, 140—152; Habermann S. 34—44. 120 bis 133; dazu Baesecke a. a. O.

[2]) Ebert Bd. 3, s. Register S. 527; Manitius Bd. 1, s. Register S. 758.

[3]) Der Verfasser ist nicht der Alemanne Notker Balbulus, wie Baechtold, Z. f. d. A. 31, 197 f. und Gesch. d. deutschen Literatur in der Schweiz S. 30 und 36 annimmt.

Die Quelle des Gedichtes ist der Psalm 138 und zwar nach der Vulgata, ohne Einwirkung eines Kommentars. Aber doch hat der Verfasser an wenigen Stellen Auslegungen hereingebracht:[1]) 8b aus Augustins Enarratio in psalmos (vgl. Walahfrid Strabo, Glossa ord., Migne 113, 1059); *touginon sin* 2 bezeichnet die tiefe Weisheit des vorgetragenen Inhalts (nach Cassiodor und Walahfrids Glosse, Migne 113, 105): *Psalmus profunditate mysteriorum plenus.*

Die Bearbeitung ist sehr frei, außerdem aber ist die Reihenfolge des Originals von v. 13 an bis zum Schluß in der Handschrift geändert.[2]) Es entsprechen sich v. 3. 4 = Vulg. 1. 2; 5. 6 = Vulg. 3; 7. 8 = Vulg. 3b. 4a; 9. 10 = Vulg. 4b; [Vulg. 5 ist nicht übersetzt]; 11. 12 = Vulg. 6a. 7; 13. 14 = Vulg. 8; 31—34 = Vulg. 9; 35 (= v. 15) = Vulg. 10; [Vulg. 11 ist nicht übersetzt]; 29. 30 = Vulg. 12; 25. 26 = Vulg. 13; [Vulg. 14. 16—18 sind nicht übersetzt]; 27. 28 = Vulg. 15; 16—21 = Vulg. 19—22; 36—38 = Vulg. 23. 24; [22—24 entsprechen Ps. 139, 5]. 1. 2 ist der Eingang, der die Aufmerksamkeit des Publikums rege macht wie in Predigten und Volksreden.

Die richtige Anordnung ist also: v. 1—14 (15 ist Wiederholung von 35); 31—35; 29—30; 25—28; 16—21; 36—38. Demnach sind nicht übersetzt die Vulgataverse 5. 11. 14. 17. 18; nur zur Hälfte 23; erste und zweite Hälfte sind zusammengezogen in 7. 10. 12. Dagegen sind im Deutschen zugesetzt bezw. frei ausgesponnen 6. 10. 12. 15. 16—21. Der Übersetzer hat schwierige Stellen des Originals leichter faßlich gemacht und die Gedanken durchweg in sinnfällige Form gekleidet. Der Inhalt ist demnach folgendermaßen gegliedert: v. 1. 2. Einleitungsformel; 3—12a: Herr, Du kennst alle meine Gedanken; 12b—15. 29—35: Du bist überall gegenwärtig; 25—28: Du hast mich erschaffen; 16—21: Deine Feinde will ich hassen; 36—38: Zeige mir den rechten Weg.[3])

Selten wird man in der altdeutschen Literatur die Arbeitsweise eines Übersetzers so genau verfolgen können wie beim ahd. Psalm. Der Verfasser hat bei der Mehrzahl der Verse ein Wort, meistens ein Kernwort, einen Hauptbegriff aus dem lateinischen Satze verdeutscht und als Reimwort verwendet

[1]) Zur Erklärung: Seiler, Z. f. d. Phil. 8, 187—204; Wilmanns, Götting. gel. Anz. 1893 S. 534; Sievers, Beitr. 34, 571—575; Karl Korn, Die ahd. Bearbeitung des Psalms 138, Programm, Radautz (Bukowina) 1909 (dazu Helm, Berliner JB. 1909, 90 f.).

[2]) Braune gibt im Lesebuch 7. Aufl. die Versfolge der Handschrift, Scherer in MSD. die vermutlich ursprüngliche Folge des Originals.

[3]) Kögel hält die Anordnung der Verse der Handschrift für die ursprüngliche vom Verfasser herrührende, sie enthalte eine „sehr vernünftige Gedankenfolge" (LG. 2, 117 f.). Im Gegenteil, die Gedanken sind zerrissen, denn die Handschrift hat folgenden Aufbau: v. 1—12 Herr, Du kennst mich; v. 13—15 wohin ich mich auch wende; v. 16—21 ich will die Schlechten von mir tun; v. 25—28 Du hast mich geschaffen; v. 29—35 wohin ich mich auch wende. Es ist gar nicht einzusehen, aus welchem Grunde ein Übersetzer den Grundtext so mißhandelt haben sollte, während bei Abschreibern derartige Verunstaltungen ja oft genug vorkommen. Die Umstellungen also rühren von einem Schreiber her, der das Gedicht nach dem Gedächtnis aufzeichnete. Scherer wurde dem Denkmal gerecht durch Wiederherstellung der alten Ordnung. Nur darin weicht er, und wohl mit Recht, von der Reihenfolge der Vulgata ab, daß er v. 29 f. (*Far ih . . .*) = Vulg. 12 in Übereinstimmung mit unserer Handschrift vor v. 31 ff. (= Vulg. 9) beläßt. Diese Abweichung des Übersetzers ist leicht erklärlich, da er den Inhalt von Vulg. 12 in den Sinn von v. 13 der Hs. (*Far ih . . .* = Vulg. 8) umgeändert hat.

und zwar gewöhnlich als Reim der ersten Halbzeile (das führende Reimwort steht in der zweiten Halbzeile nur in v. 10. 26. 27. 30. 35), wonach sich dann der Reim der zweiten (bezw. der ersten) Halbzeile richtete: v. 3, das Reimwort *trohtin* entspricht *Domine* Vulg. 1, dazu ergab sich als Reimwort der zweiten Halbzeile *pin*; v. 5 *gidanchun* entspricht *cogitationes* Vulg. 3, dazu fand sich als Reimwort der zweiten Halbzeile *giuuanchon*; ebenso v. 6 *stîga* = *semitam* Vulg. 3, dazu das Reimwort *ginigo*; v. 7 *mînen zoum* — *funiculum meum* Vulg. 3, darauf stellt sich als Reimwort *goum* ein; v. 9 *zungun* = *lingua* Vulg. 4, dazu *piduungen*; v. 10 *uuort* = *sermo* Vulg. 4, darauf: *gipot*; v. 11 *ist* = *(facta)est* Vulg. 6, darauf *Christ*; v. 12 *gitân* = *facta (est)* Vulg. 6, darauf *intrinnan*; v. 13 *ze himile* = *in caelum* Vulg. 8, darauf *mit herie*; v. 14 *ist . . . mîn fart* = *descendero* Vulg. 8, darauf *geginuuart*; v. 29 *finster* = *tenebrae* Vulg. 12, darauf *sâr*; v. 30 *tach* = *dies* Vulg. 12, darauf *mach*; v. 31 *fruo* = *diluculo* Vulg. 9, darauf *federa*; v. 32 *fliogen* = *sumpsero pennas* Vulg. 9; darauf *nioman*; v. 34 *meres* = *maris* Vulg. 9, darauf *inferist*; v. 35 *hant* = *dextera* Vulg. 10, darauf *lant*; v. 25 *die pisâzi du mir* = *possedisti renes meos* Vulg. 13, darauf *mir*; v. 26 *gipar* = *de utero matris meae* Vulg. 13, darauf *giuuar*; v. 27 *tougino* = *in occulto* Vulg. 15, darauf *longino*; v. 16 *mansleccun* = *viri sanginum* Vulg. 19, darauf *gituon*; v. 17 *unrehton rihtuom* = *in vanitate civitates* Vulg. 20, darauf *rieton*; v. 19 *fienta dîn* = *inimicos tuos* Vulg. 21, darauf *gifêh sîn*; v. 20 *nîdon* = *oderam* Vulg. 21, darauf *tuon*; v. 36 *chius dir ze mir* = *Proba me* Vulg. 23, darauf *dir*; v. 37 *chêri mih framort* = *deduc me* Vulg. 24, darauf *got*; v. 38 *in êuun* = *in via aeterna* Vulg. 24, darauf *ginâdun*. Die Schlagworte mit den dazu gebildeten Reimen bilden das feste Gerüste, in welches das übrige Wort- bezw. Gedankenmaterial, mehr oder weniger anschließend an den lateinischen Text, jedoch meist ihn erweiternd, eingefügt ist. v. 4 und 28 sind ganz freie Übersetzungen der schwierigen Stellen Vulg. 2 und Vulg. 15 (Schluß).

Drei Verse des Gedichtes begegnen je zweimal: 1) v. 15 und 35; sie bilden den Refrän ihrer Strophen und damit einen zusammenfassenden Abschluß des Gedankens; v. 35 ist der dem lateinischen Bibeltext entsprechende Vers, v. 15 der Wiederholungsvers. Dagegen folgen 2) die wiederkehrenden Verse 17 und 18 sowie 3) 32 und 33 unmittelbar aufeinander. Ihr Inhalt ist nebensächlich und bildet einerseits die Fortsetzung des vorhergehenden Gedankens bezw. den Schluß der vorhergehenden Strophe (v. 15 zu 14, v. 32 zu 31), andrerseits die Überleitung zum nachfolgenden Gedanken bezw. den Anfang der folgenden Strophe (v. 32 zu 33). Obgleich ein Grund für die Doppelsetzung von v. 17. 18. 32. 33 nicht ersichtlich ist, so sind diese Verse doch, wie auch die Refrän 15. 35, dem Verfasser nicht abzusprechen, denn solche Wiederholungen sind auch bei Otfrid[1]) und im Georgslied zu

[1]) Erdmann, Anm. zu Otfrid I, 6, 16. 17 (S. 358).

belegen. Bei Otfrid sind besonders zu vergleichen I, 6, 16. 17. V, 4, 54. 55; im Georgslied die Wiederholung von v. 26. 33. 41 im Refrän. Andere, leichtere Variationen begegnen im Psalm noch v. 6b. 7a; 7a. 8b; 8b. 36b; 13a. 14b; 13a. 29a; zu 15b. 35b noch 29; 36b. 37b; Sinnvariationen 16b. 19b. 20b. 21b.[1])

Die Verse 22—24 sind bis jetzt nicht besprochen worden. Sie können nicht ursprünglich in diesem Zusammenhang gestanden haben, denn in v. 16—21 ist von vielen, von allen die Rede, in v. 22—24 nur von einem. Sie gehören mit zu der Verwirrung der Überlieferung, die schon in den Umstellungen zu beobachten war und sind eine freie Wiedergabe von Psalm 139, 5, wie Scherer, MSD. a. a. O. nachgewiesen hat (*Du got scirmi = Custodi me, domine*).[2]) Die Veranlassung zu der Einschiebung lag darin, daß die Verse sich dem Sinn nach an v. 16—21 = Vulg. Ps. 138, 19—22 anschließen: Ich will, Herr, Deine Feinde hassen, behüte mich vor dem Feinde. Die Feinde Vulg. 138, 19 sind die *peccatores*, der Feind v. 22—24 des Gedichts ist der *peccator* von Ps. 139, 5. Der *peccator* ist nach einigen Kommentaren zu der Stelle der diabolus: Beda (?), In Psalmorum librum Exegesis, Migne 93, 1094; Haymo, Explanatio in Psalmos, in Ps. CXXXIX, 5, Migne 116, 668; so auch in Notkers Psalmenübersetzung *huôte mîn trohten fore des tiefeles hánden* (Piper, Die Schriften Notkers 1, 581, 11 ff.). Der Ausgangspunkt ist Augustins Enarratio in Psalmum CXXXIX, 8 (zu Ps. 139, 5. 6), Migne 37, 1807; vgl. auch Walahfrid, Glossa ord. Ps. 139, 6, Migne 113, 1062.

Die in v. 16—21 genannten Feinde sind die Sünder (*peccatores, inimici* Vulg. 138, 19. 21. 22); gegen den Sünder (den Feind) und gegen die schlechten Menschen wird Gott um Schutz angefleht v. 22—24 (*de manu peccatoris et ab hominibus iniquis* Ps. 139, 5). Der Teufel, der mit dem Pfeil den Menschen schießt, ist ebenso dargestellt wie in der so bedeutungsvollen Epheserstelle 6, 11—17, welche das Vorbild zum christlichen Ritter gegeben hat (*omnia tela nequissimi ignea.* Pfeile des Feindes werden oft in den Hymnen genannt, s. MSD. II[3], 88).

Der Einfluß Otfrids im sprachlichen Ausdruck ist gering; an die volkstümliche Dichtung erinnert der häufige Gebrauch des Stabreims:[3]) *gichuri — irchennist* 3; *aneginne — enti* 4; *uuech — furiuuorhtostu* 8a; *himile — herie* 13; *hapet — hant* 15b. 35b; *rieton — rihtuom* 17; *fienta — gifêh* 19; *trof — tougino* 27; *far — finster* 29a; *fruo — federa* 31; *chius — chêre* 36. Der Versbau ist glatt, denn die Senkungen fehlen verhältnismäßig selten. Die Verse sind nicht dipodisch geteilt. Die Sprache ist in ihrer Einfachheit lebensvoll und nimmt zuweilen einen hohen poetischen Aufschwung. Als

[1]) Der Ursprung der Wiederholung liegt in der volkstümlichen Dichtung (s. oben S. 72).

[2]) Kögel, LG. 2, 125 Anm. 2 bezieht den Sing. *[i]mo* 23 auf *ze fiente tuon*, aber in *ze fiente tuon* ist der Singular nur erstarrt formelhaft und Kögel übersetzt selbst „*alle um deines Ruhmes willen mir zu Feinden machen*". Das Pronomen *imo* auf das Prädikatsnomen zu beziehen, ist sprachwidrig und unlogisch. — Die Stelle wird auch in Beichten vom Priester gesprochen, s. MSD. II[3], 433 Z. 25 f. *ut nos malefactori (diabolo) eriperes. Eripe me omnibus malefactoribus.*

[3]) Rud. Hildebrand, Z. f. d. d. Unterricht 5, 660. Die Reime: Zarncke a. a. O. S. 40 ff.; Versbau: Habermann S. 50—59. 141—149.

Stilmittel wirken die Anapher: 11a. 12b; 13b. 14b; 20a. 20b, und der schon im Urtext gegebene Parallelismus der Glieder.

Das Gedicht ist ein von innerer Erhebung, ja von Ergriffenheit eingegebenes Gebet zu Gott dem Allwissenden und Allgegenwärtigen; der Ruf eines Mächtigen, der, von Vertrauen zu Gott getragen, sich vor ihm demütigt. Die dogmatischen Säulen sind auch hier Sünde (bes. v. 16—24) und Gnade (bes. der Schluß 37 f.); das Ziel ist das Himmelreich, und die Bitte gipfelt in den Worten: zeige mir den rechten Weg (*chêren* 7a. 8b. 36b. 37b). — Ob der Verfasser außer dem Psalm 138, und doch wohl auch dem Psalm 139, noch andere übersetzt hat, ist nicht festzustellen.

§ 35. Gereimte Gebete.

1. Augsburger Gebet.

MSD. Nr. 14 u. II³, 88 f.; Braune, LB. Nr. 37, 1 u. S. 195; Piper, Ält. d. Lit. S. 266 f., Höf. Epik 3, 703; Kelle, LG. 1, 187. 371; Kögel, LG. 2, 110, Grundr.² S. 124. — Erste Ausgabe von Schmeller, Aufseß' Anzeiger f. Kunde des deutschen Mittelalters 1833, 176; Massmann, Abschwörungsformeln S. 52. 172. Faksimile: Petzet und Glauning X.

Hs.: K. Bibliothek in München, Cod. lat. 3851, aus Augsburg, gr. 4°, 74 Bl., 10./11. Jh., ist im vordern Teil ein Liber poenitentialis (Bußbuch, Sammlung von Bußformeln). Das Gebet steht auf Bl. 2a, die Verse sind nicht abgesetzt, aber interpunktiert. Geschrieben ist die Hs., einigen darin eingetragenen historischen Notizen zufolge, in Westfranken kurz nach 882, muß aber früh nach Augsburg gekommen sein.

Der Dialekt ist rheinfränkisch: *th* unverschoben: *thaz* (2 mal), *thes, thio, thero, thir, thînero, bethurfun, genâthih*; *ld nd* sind nicht *lt nt*: *mildo, haldo, sundun, bindent, intbinde*; g > *h* im Auslaut: *genâthih*; auslautendes *h* ist abgefallen: *infaa, t* in *eigenhaf*.

Abgefaßt ist der deutsche Text wohl am Ende des 9. oder Anfang des 10. Jahrhunderts. Er setzt die Formgebung Otfrids voraus.[1])

Die vier Verse sind Übersetzung eines bekannten lateinischen Prosagebets, das schon unter den Orationes pro peccatis im Liber sacramentorum Gregors des Großen aufgenommen war (Migne 78, 197), öfter in lateinischen Buß- bezw. Meßbüchern sich findet und noch heute in der Liturgie nach der Allerheiligenlitanei und bei Prozessionen gesprochen wird. Der lateinische Text geht in der Handschrift voran, darauf folgt das deutsche Gebet. Die Wiedergabe ist sehr genau, jedem Satz der lateinischen Vorlage entspricht ein deutscher Langvers, nur die Halbzeile 2b mit formelhaftem *thes bethurfun uuir* (aus der Kirchensprache) ist der Versfüllung und des Reimes wegen zugefügt und am Schluß das Adverb *haldo* als Reimwort auf *baldo*.

Das Gebet erfleht Gottes Gnade um Vergebung der Sünden. Mit dieser Bestimmung gehört es in den Gedankenkreis des Bußsakraments und leitet passend einen Liber poenitentiarius ein.

---

[1]) Zur Metrik: Habermann S. 44—47. 133—138.

2. Gebet des Sigihard.

MSD. Nr. 15 u. II³, 90; Braune, LB. Nr. 37, 2 u. S. 195; Piper, Ält. d. Lit. S. 266 f.; Kelle, LG. 1, 187. 371; Kögel, LG. 2, 111, Grundr.² S. 124. — Gedruckt in den Otfrid-Ausgaben von Graff S. 446, Kelle 1, 388, Faksimile Bd. 2 Taf. 5 (am Schluß des Bandes), Piper¹ S. 684, Erdmann S. LI f.[1]) Faksimile außerdem bei Enneccerus 44; Petzet und Glauning VIII.

Die vier Verse stehen am Schluß der Freisinger Otfrid-Handschrift, auf sie folgt dann die lateinische Unterschrift des Schreibers Sigihardus (s. S. 173). Je zwei der Langzeilen sind ein Gebet für sich, als zwei verschiedene Stücke sind sie in der Handschrift selbst dadurch bezeichnet, daß vor v. 3 AL steht, das bedeutet *aliter*.[2])

Verfasser war Sigihard selbst, denn die Verse enthalten fast nur Entlehnungen aus Otfrids Evangelienbuch: *then himilisgon druhtîn* Otfrid I, 11, 54; *mit mahtin* sehr häufig von Otfrid gebraucht; *sînes selbes rîchi* Otfr. V, 4, 53 (*rîche, himilrîche, erdrîche* im Reim bei Otfrid s. Ingenbleek S. 54, Holzwarth S. 65); *druhtîn krist* eine bei Otfrid sehr geläufige Formel; *mit selben kristes segenon* Otfr. III, 1, 1. V, 25, 19. 88, *mit thes kruces segonon* V, 2, 1, *in sînes fater segana* IV, 15, 62; die Reime *êwon : wêwon* und *druhtîn : mahtin* begegnen ebenfalls mehrfach bei Otfrid (Ingenbleek S. 76. 74; Holzwarth S. 59. 36 f.).[3])

Die erste Strophe ist an Gott gerichtet. Sie drückt den Grundgedanken von Otfrids Evangelienbuch aus: Bitte um die Gnade Gottes zur Erlangung des Himmelreichs. Die zweite Strophe ist an Christus gerichtet und sagt dasselbe nochmals, aber in negativer Fassung: Vermeidung des ewigen Verderbens durch die Gnade Christi.

Während das Augsburger Gebet ein für die Liturgie bestimmtes Stück ist, sind die beiden Strophen Sigihards zwei dem Sinn nach zusammengehörende Privatgebete.

Entstanden sind die Reime aus der verbreiteten Schreibersitte, am Abschluß des Werkes eine Unterschrift, oft in Versen, anzubringen, die häufig eine fromme Bitte aussprechen. Oft wirken diese Bemerkungen humoristisch, indem der Schreiber in einem Stoßseufzer die Mühsal der überstandenen Arbeit kundgibt.[4]) So der ahd. Schreibervers am Ende der S. Galler Justinushandschrift Nr. 623 (9. Jh.) *Chûmo kiscreib, filo chûmôr kipeit* (MSD. Nr. 15b u. II³, 90), 'Mit Mühe habe ich fertig geschrieben, noch schwerer habe ich es erwarten können'.[5])

§ 36. Ratperts Lobgesang auf den heiligen Gallus.

(Lateinisch von Ekkehard IV.).

MSD. Nr. 12 u. II³, 78—85; Piper, Ält. d. Lit. S. 271 f., Höf. Epik 3, 704—706 (Hs. A.); Kelle, LG. 1, 183 f. 370; Kögel, LG. 2, 111 f., Grundr.² S. 124 f. — Älteste Ausgabe: J. Grimm

[1]) Über den Abdruck von Gottsched in seinen 'Beyträgen' (1736) S. 269 s. J. Crueger, Z. f. d. A. 28, Anz. 10, 275 f.

[2]) Sievers, Z. f. d. A. 19, 145.

[3]) Zur Metrik: Habermann S. 47—50. 138 bis 141.

[4]) Wattenbach, Schriftwesen¹, 285 ff.

[5]) Da der Vers nicht von dem Schreiber der Hs. selbst, sondern von anderer Hand geschrieben ist, so bezieht er sich hier nicht auf die Arbeit des Kopierens, sondern ist nur Federprobe, s. MSD. a. a. O.

und Andreas Schmeller, Lateinische Gedichte des X. und XI. Jh. (1838), Vorrede (von J. Grimm) S. XXX—XLIV (Hs. A); E. Du Méril, Poésies populaires latines antérieures au douzième siècle (1843) S. 156—161; Hattemer, Denkmahle des Mittelalters I (1844), 337—344 (A mit den Abweichungen von BC und Faksimile auf Taf. IV).

Hss.: A. St. Gallen Nr. 393, p. 247—251, der sogenannte Codex benedictionum, der Besegnungen Ekkehards IV. von St. Gallen [1]) (ca. 980 bis ca. 1060), von diesem selbst geschrieben. B C zwei jüngere Abschriften von A in den St. Gallischen Handschriften Nr. 168 und 174, ebenfalls von Ekkehards eigener Hand und im Text manchmal von ihm verändert.

Ratpert,[2]) einer der gelehrten Mönche von St. Gallen, Vorsteher der Klosterschule, gestorben gegen 890, Dichter lateinischer geistlicher Gesänge und besonders berühmt als Geschichtschreiber des ersten Teils der Klosterchronik, der Casus monasterii S. Galli, verfaßte ein deutsches Loblied auf den Heiligen seines Klosters, das uns aber leider verloren ist. Erhalten ist uns jedoch davon eine lateinische Übersetzung Ekkehards IV. von St. Gallen.[3]) In einem Vorwort,[4]) das in allen drei Handschriften erhalten, in B C aber verändert und erweitert ist, berichtet Ekkehard über Ratpert, über den Zweck seines Gedichtes und die Art seiner Übersetzung: der Mönch Ratpert, Notkers (Balbulus, † 912) Mitschüler, verfaßte ein barbarisches (d. h. deutsches) Gedicht, dem Volk zum Lobe des heiligen Gallus zu singen, das er so getreu als möglich ins Lateinische übertragen habe, damit eine so süße Melodie lateinisch erklänge (Hs. A).

Die Quelle Ratperts war im allgemeinen die Vita S. Galli in der Fassung des Mönches Wettinus (um 824),[5]) vielleicht war ihm auch die Bearbeitung dieser Vita durch Walahfrid Strabo bekannt, dazu schöpfte er wahrscheinlich auch aus mündlicher Klostertradition und hat, besonders in der Gruppierung, auch Eigenes gegeben. Der deutsche Text ist hinter dem lateinischen Gewand nicht mehr zu erkennen. Ekkehard hat nur so genau übersetzt, als er konnte (*quam proxime potuimus*). Das war aber doch gewiß eine freie, mehr nur im allgemeinen den Sinn und den Rhythmus einhaltende Übertragung. Schon die verschiedenartigen Fassungen in A und B C sowie die vielen undeutschen Ausdrücke beweisen, daß er nicht sklavisch übersetzte. Lateinische

[1]) F. Keller, Ekkehardi Benedictiones ad mensas, Mitteilungen der antiquar. Gesellschaft in Zürich, Bd. 3, 106—116; E. Dümmler, Z. f. d. A. 14, 12—17. 30 ff. Unmittelbar vorher gehen in den Hss. A und B Ekkehards Verse Ad picturas Claustri Sancti Galli, enthaltend die lateinische Legende des heil. Gallus in leonischen Hexametern (abgedruckt bei Dümmler a. a. O. S. 34—42). Die Hss. A, B und C sind beschrieben im Verzeichniß der Handschriften der Stiftsbibliothek von St. Gallen von Gust. Scherrer S. 60 f. 62. 134.

[2]) Über Ratpert: Ekkehards IV. Casus S. Galli I, 1—9. II, 30—III, 45; Meyer von Knonau, Ekkeharts IV. Casus S. Galli, Einleitung und S. 287 f.; Wattenbach 1[7], 441 ff.; Ebert 3, 156—159; Manitius 1, 606—608.

[3]) Über Ekkehard IV. s. unten.

[4]) Das lateinische Vorwort vor dem Gedichte, beginnend *Ratpertus monachus* (MSD. Nr. 12).

[5]) MSD. II[3], 79; Seemüller, Abhandlungen zur germanischen Philologie, Festgabe für Heinzel, S. 286—311. — Zu Wettin: Wattenbach, Geschichtsquellen 1[7], 225; Ebert 2, 146 ff.; Manitius 1, 302 ff. — Vita S. Galli des Walahfrid: Wattenbach, Geschichtsquellen 1[7], 277 ff.; Ebert 2, 164 f. 184; Manitius 1, 305. 311 f. 314 f. — Notkers Vita S. Galli: P. v. Winterfeld, Neues Archiv für ältere deutsche Geschichtskunde 27, 744—751 u. 28, 61—76.

Wendungen sind z. B. *celeumant* 2, 2, *aduolitant* 4, 4, *grex* 5, 1, *colore tamquam coruus* 11, 3, *efflat spiritum* 14, 2, das Bild vom Bienenschwarm *examen ut collectum quęrunt aluearia* 4, 2 f., das ähnlich ist einem jener beiden, die er als Beispiele zu seinem Gedicht über die Rhetorik anführt (De lege dictamen ornandi, Z. f. d. A. 14, 34, 43 ff.).

Auch das Präsens historicum im historischen Stil Ekkehards ist nicht deutsch, sondern dem lateinischen Hymnenstil entnommen.[1]) Aber ein Vergleich mit dem stark geblümten Stil (*figuratus*, Z. f. d. A. 14, 33, 27; *generosior est figura* 34, 1) der andern Dichtungen Ekkehards, besonders dem der stofflich nahestehenden Verse auf die Bilder des Klosters (Ad picturas Claustri Sancti Galli, ebda S. 34 ff.), läßt erkennen, wie sehr er doch die Einfachheit (*simplicitas est pura,* ebda S. 34, 1) der deutschen Vorlage beizubehalten strebte.

Metrik.[2]) Das lateinische Galluslied besteht aus siebzehn Strophen von fünf Langzeilen, die in zwei Halbzeilen geteilt sind. Das Versmaß ist das der Ambrosianischen Hymnen, mit Wortakzent, nicht mit Quantität. Jede Halbzeile hat vier Hebungen. Die Senkungen sind einsilbig. Die Auftaktverhältnisse sind geregelt, die vordern fünf Halbzeilen der Strophe beginnen ohne Auftakt, die hintern Halbzeilen der ersten vier Langzeilen dagegen haben solchen, aber die den Abschluß der ganzen Strophe bildende letzte Halbzeile ist wieder auftaktlos. Dadurch entsteht eine starke Cäsur zwischen den beiden Halbzeilen der letzten Langzeile, wodurch sich diese von den nur durch schwache Cäsuren gegliederten vier ersten Langzeilen ähnlich abhebt wie im Distichon der Pentameter vom Hexameter. Die Schlüsse der Halbzeilen haben entweder die Form ×́ ×́ (*Gállùs* 2, 3) mit Haupt- und Nebenhebung ohne dazwischen fallende Senkung, oder ×́ × ×́ (*Potámicùm* 4, 4) mit Senkung zwischen Haupt- und Nebenhebung. Nicht alle Verse haben regelrechten Auftakt. Tonversetzung oder zweisilbige Senkung nach der Anfangshebung tritt ein in 4, 4. 5. 5, 4. 7, 1. 8, 3. 14, 1. 2. 4. 5. 15, 4 (in der vordern Halbzeile); 12, 5. 13, 5 (in der hintern Halbzeile). Er steht, wo er fehlen sollte, 3, 5b (*Iouém*), 17, 1a (*Iohánnes*).

Wie war nun der Rhythmus von Ratperts deutschem Gedicht beschaffen?[3]) Sicher ist aus der Vergleichung mit dem deutschen Georgslied zu schließen, daß auch das deutsche Galluslied regelmäßigere Abwechslung von Hebung und Senkung hatte, als sonst althochdeutsche Art war. Man wird nun ferner nicht fehlgehen, wenn man umgekehrt die Freiheiten des lateinischen Gallushymnus als Anlehnungen an das deutsche Betonungsprinzip erklärt. Das

[1]) Seemüller a. a. O. S. 305.

[2]) Wilh. Meyer, Der Ludus de Antichristo und über die lateinischen Rythmen, Münchner SB. 1882 S. 56 Anm., 61 f. 105. 107 f. und Gesammelte Abhandlungen 1, 182 Anm., 188. 239. 241; Wilh. Meyer, Ein Merowingerrhythmus und Fortunatus und altdeutsche Rhythmik in lateinischen Versen, Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften 1908 S. 31 bis 82; Habermann S. 99 f.

[3]) Es ist nicht möglich, das ursprüngliche deutsche Gedicht wieder herzustellen (ein kühner Versuch J. Grimms, s. a. a. O. S. XXXVI).

sind die fehlenden Senkungen, vor allem, wo die dritte und vierte Hebung unmittelbar aufeinander folgen, also der Versschluß ´´ (*Gállùs*). Es entsprechen sich z. B. genau Georg 2 *fóna dèro márkò mit míhhilèmo fólkò* und Gallus 2, 1 *cúrsu pèrgunt réctò cum ágminè collèctò*; bezw. ´ ´ ´, Georg v. 10 *núb er àl gefrúmitì des ér ze gòte dígitì* und Gallus 6, 4 *répetit febrícitàns Arbónam Christum súpplicàns*. Auch die Freiheiten des Auftaktes finden im deutschen Rhythmus ihre Entsprechung: Georg 3 *fúor er ze dèmo ríngè*, Gallus 7, 1 *Présbiter Christo cárùs*. Vor allem aber ist schon die Wahl des Versmaßes, des trochäischen bezw. jambischen Dimeters (zumal des erstern) auf das deutsche Vorbild zurückzuführen, denn sonst gebraucht Ekkehard nur leoninische Hexameter oder Distichen.

Schwer zu bestimmen ist die Strophenform des deutschen Hymnus. Ekkehard mußte gleiche Strophen durchführen, weil es der Bau der lateinischen Hymnen verlangte, aber im deutschen Lied waren sie gewiß, wie im Georgslied, ungleichzeilig. Zwischen wie viel Versen die deutschen Gallusstrophen schwankten, ist aus der lateinischen Nachbildung nicht zu erschließen, aber da diese fünf Zeilen bietet, so mögen sie zwischen vier, fünf und sechs Zeilen gewechselt haben, ähnlich wie im Georgslied. Über etwaige Kehrreime, wie sie das Georgslied hat, läßt sich gar nichts sagen.

Eine besondere Wirkung wurde der Melodie[1]) beigelegt, was ja Ekkehard in dem Vorwort hervorhebt. In der Tat sind in den drei Handschriften die sechs ersten Strophen und Str. 7 Vers 1 und 2 mit, abwechselnd roten und schwarzen, Neumen versehen; alle Strophen wurden nach der gleichen Melodie gesungen. Die Melodie des deutschen Gedichts wird wohl damit ziemlich übereingestimmt haben, denn sie kam Ekkehard so vortrefflich vor, daß er sie vor der Vergessenheit bewahren wollte (nach der Überschrift in B: *ne — memoriae laberetur*). Die Gesangsart der beiden deutschen Hymnen, des Gallus- und des Georgslieds, war jedenfalls kirchlich, von der germanischen weit verschieden und viel reicher ausgebildet.

Gliederung.[2]) Str. 1. Einleitung im Hymnenstil: Jubel über die Sendung des Heiligen und Preis Christi, der ihn glorifiziert.

Str. 2—5. Reise Gallus' und seiner Gefährten von Irland zum Bodensee.

Str. 6—13. Hauptteil: Gründung des Klosters St. Gallen, Wunder.

Str. 14—16. Schluß: Tod und Begräbnis des Heiligen.

Str. 17. Hymnische Schlußstrophe.

Die Darstellung hält sich wie im Georgslied in dem einfachen, einzelgliedrigen, parataktischen Hymnenstil. Aber die Stimmung ist wesentlich verschieden. Die Georgslegende ist ein Erzeugnis der heroischen Zeit des Christentums, die Gestalt des Heiligen ist geschaffen von der überhitzten Phantasie des Orients, die ihn zu einem Märtyrer mit unzerstörbarem Leben gemacht hat, der dreifachen Tod erleidet und Christus gleich ist in seinen

[1]) Scherer, MSD. II[3], 83—85.

[2]) Seemüller a. a. O. S. 286—307.

Wundertaten. Der Heilige der Merowingerzeit dagegen ist eine historische Persönlichkeit geblieben, nur harmlose Wunder hat er vollbracht, statt todbringende Folterqualen zu erleiden hat er Krankheiten bestanden und sich selbst kasteit. Man kann die eine eine heroische, die andere eine idyllische Legende nennen.

Die deutschen Lieder vom heiligen Gallus und vom heiligen Georg sind Ansätze zur Schaffung eines christlichen Volksliedes und zum Gesang des Volkes bestimmt. Mit ihnen wurde eine neue Gattung in der deutschen Literatur geschaffen, nach dem Vorbilde der lateinischen Hymnenpoesie der deutsche christliche Hymnus. Somit gehören diese Gedichte in die Reihe jener Bestrebungen des karolingischen Zeitalters, christlichen Geist in die germanische Volksdichtung einzuführen.

§ 37. Georgslied.

MSD. Nr. 17 u. II³, 92—99; Braune, LB. Nr. 35 u. S. 194 f.; Piper, Ält. d. Lit. S. 336 f.; Kelle, LG. 1, 186 f. 370 f.; Kögel, LG. 2, 95—108, Grundr.² S. 122 f.; Steinmeyer, Ergebnisse S. 216. — Erste Ausgabe von Sandvig, Lectionum theotiscarum specimen, Kopenhagen 1783, nach einer Abschrift von Friedrich Rostgaard (in Rom, 1699), dann wiederholt in Nyerups Symbolae ad literaturam teutonicam antiquiorem, Kopenhagen 1787; Friedr. Wilken, Geschichte der alten Heidelbergischen Büchersammlungen, Heidelberg 1817, S. 547 f. (nach einer Abschrift Mones); Hoffmann, Fundgruben 1 (1824), 10—14; Moritz Haupt, Monatsberichte der Berliner Akademie 1854, 501—512 (darauf beruhen der Druck und die Bemerkungen in MSD.); Piper, Otfrid, Einleitung S. 48. Faksimile bei Enneccerus 37. — Fr. Zarncke, Über den althochdeutschen Gesang vom heiligen Georg, Berichte der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. 26 (1874), 1—40; Fr. Zarncke und W. Arndt, Lateinische Georgslegenden des 9. Jahrhunderts, ebda S. 41—70. 27 (1875), 256—276; C. Kraus, Z. f. d. österreich. Gymnasien 45 (1894), 132 f.; K. Siemers, Zum ahd. Georgslied (I. Die handschriftliche Überlieferung; II. Die Orthographie des *h*; III. Alter und Heimat; IV. Abhängigkeit unseres Dichters von Otfrid), Beitr. 39, 98—115.

Das Gedicht ist eingetragen auf den letzten Blättern der Heidelberger Otfridhandschrift,[1]) unmittelbar folgend auf die Widmung an Hartmuat und Werinbert, Bl. 200a, 201a und 201b. Der Text auf S. 201a und besonders auf S. 201b ist schwer zu lesen, weil er teilweise verblichen oder durch Anwendung von Reagentien geschwärzt ist. Die Verse sind nicht abgesetzt, die sehr zahlreichen Punkte bezeichnen nur zum Teil einen Versabschluß, die meisten sind Interpunktionszeichen, die wohl das alte lateinische System durchblicken lassen, aber sehr unregelmäßig angebracht sind. Stellenweise, von v. 15 an, trennen sie Wort von Wort. Die Schrift ist unfest, sie weist auf das 10./11. Jahrh. Das Gedicht bricht unvollendet ab, obgleich noch Raum auf dem Blatte vorhanden ist. Der Schreiber begründet sein vorzeitiges Abfertigen mit der Schlußschrift *nequeo Vuisolf.*

Höchst seltsam und ohne Beispiel im althochdeutschen Schriftwesen ist die Orthographie. Sie gibt viele Rätsel auf, denn sie besteht in einer lächerlichen Manier und ist zudem äußerst mangelhaft, durch alle Ausschweifungen und Versehen hindurch ist aber doch ein System deutlich zu erkennen. Zunächst in die Augen springt die übertriebene Verwendung des *h*·

[1]) Bartsch, Katalog der Handschriften der Universitäts-Bibliothek in Heidelberg Nr. 1, S. 3 f.

Das ursprüngliche und das sogenannte prothetische *h* wird fast nie an den Anfang des Wortes gesetzt (das echte *h* am Anfang nur in *heuihemo* 3,[1]) *harto* 37, *hiezcen*, *hiezen* 48; das prothetische *h* am Anfang nur in *huus* 26, *her* 42. 53 [*her*]), sondern fast immer unmittelbar nach dem Vokal oder, besonders bei Diphthongen, auch an dritter Stelle: *ehrigo* = *herigo* 1, *ihmilrike* 5, *erhkeren* 8, *ohrôn* 8, *ehrte*, *ohrter* 9, *ehngila* 13, *ohrenten* 19, *ehin*, *stuonetehr* Braune (= *stuonet dher*), *ehr*, *ihar* 21, *ahrte* 23, *ehr* 25, *ihez*, *ihezen*, *ehr* 26, *ihezen*, *ahrto* 27, *uhffherstuont* (= *huff-herstuont*) 28, *ehnidenen* 30, *ahrto* 31, *ihez*, *ahnen* 32, *ihuu* 33, *uhffher·stuont* 34, *ehidenen* 36, *ihez*, *ihezen* 37, *goihezen* 38, *iehzen*, *uhffher·stan* 41, *uhffherstuont* 43, *ehidenen* 45, *uuhs* 46, *uhf ihezer* 47, *ihz*, *ehz* 49, *ohren* 53, *ihlta*, *ihro* 55, *ihlft*, *iahr* 56, *ehro* 58, *uhob*, *ahnt uhf* 59, *uhper*, *ehtle unht ihn* 60. *h* tritt auch an die Konsonanten *r*, *s*, *f* (*rh* [*hr*], *sh*, *fh*) an: *mahrko* (in *makrko* korrigiert) 2, *uuerelt rhike*, *ihmilrike* 5, *zuhrentzes* 24, *frham* 30, *rhike* 31, *lehren* 53; *shegihc* 9, *shar* 21, *shlahen*, *uuassho*, *shuereto* 27, *keshante* 30, *shagehn*, *shie* 33, *keshante* 36, *sha(r)* 46, *shie*, *shimes* 53, *shi*, *shanc* (= *scaz*) 55, *s[h]ose* 57; zum *s* gehörig, aber nicht unmittelbar hinter demselben, steht *h* in *suhl* 21, *kesahnte* 45 (vgl. *h* zu *g* gehörig in *shagehn* 33); *fholko* 2, *fhaen* 26, *frhm* 36, *fhaen* 37, *uuar·fhan* 39 (seltener vor *t* [*ht*]: *quaht* 25, *tuoht* 42, aber hier gehört *h* wohl überhaupt nicht zu *t*, sondern *quaht* ist = *quhat*, *tuoht* = *tuhot* zu fassen). Endlich steht *h* hiatustrennend zwischen den beiden Vokalen eines Diphthongs: *tohuben* 19, *lôb* (= *lohub*) 21, *zehiken* 22. Völlig planlos ist also die Anbringung des *h* nicht, es findet sich in bestimmten Fällen, und zwar als prothetisches *h*, bei Diphthongen und in *rh*, *fh*, *fh*, ferner in *dh*, *gh* (s. nachher), dagegen nicht bei *l*, *m*, *n*, *b*, *t*, *p*, germ. *k*, *z*, *uu*.

Auch bei den andern Konsonanten läßt sich eine herrschende Norm wohl erkennen. Dentale. Germ. *d* ist überall zu *t* geworden, außer in *druhtin* 17, *deter* 20, *dogelika* 54. Anlautendes *th* (*thin* 4) ist häufig *dh*:[2]) *dho* 7, *dhar* 14. 28. 29, *dh[are]* 16. 22, *dharme* 13, *dher* 21. 23, *dhaz* 28, *dhie* 30. 36, *dhia* 59, *dhrato* 24, *dharte* 30; inl. *gnadhon* 57; *dh* statt *d* in *dhe'er* 19. Ziemlich pünktlich sind die Spirans als *z*, *zc*, *zs*, *s* und die Affrikata als *c*, *z* auseinandergehalten: 1. *daz* (*dhaz*) 4. 11. 14 (15). 16. 28 (zweimal). 43 (zweimal). 56. 58, *dz* 9, *ihez*, *ihezen* 26. 27. 32. 37 (zweimal). 38. 41. 47. 48, *uueiz* (*uuez*) 28. 43 (zweimal), *ihz* (= *heiz*) 49, *ehz* 49, *bôghontez* 23. 31, *ihkzes* 33; *ferliezcer* 5, *hiezcen* 48; *imbizs* 15; *zuhrentzes* 24, *ihkzes* 33, *huus* 26; 2. *ce* 10. 16. 33 (*cimo* 48), *ceuuei* 14, *ceiken* 16, *halcen* 20, *tacianus* 24, *uncen* 57, *shanc* (= *scaz*) 55; *ze* 1. 3 (zweimal). 12. 38, *zimo* 18, *zehiken* 22, *zuhrentzes* 24, *zieen* 26.

[1]) Die Zitate sind nach MSD. gegeben unter Benutzung der neueren Lesungen bei Braune im LB.

[2]) Die *dh* und *gh* der Murbacher Handschriften sind nicht auf fränkischen Einfluß zurückzuführen, sondern archaisierende Fortwucherungen der altalemannischen Schreibart, die besonders von Gl. Ja und ebenso vom Schreiber des Georgslieds übertrieben wurden.

Labiale. Anl. germ. *b* ist *p* in *pilnten* 20, *praken* 33, *uerpernnen* 38, *purnnen* 39, *poloton* 40, *petroGena* 50, *peGon* 53; inl. *uhper* 60; umgekehrt *b* für *p*: *sb̊onen* 7, *abollin* 59; *b* für *f* (*v*): *crabo* 6.

Gutturale. Germ. *g* ist *k* im Präfix *ke-* (*ko-*): *keuuan* 5, *keteta* 6, *kefrumeti* 10, *ket̊ota* 11, *keshante* 36, *kenerier* 14, *kobet* 49, ferner in *kote* 10, *umbekan* 41; *c* in *crabo* 6, *enabcurnt* 60; *gk* in *gkoto* 4; *ck* in *ckoukelari* 25; *kh* in *khaen* 48. Im Inlaut ist *g* meist geblieben; *gh* in *kuningha* 7, *b̊oghontez* 23. 31, *shagehn* für *shaghen* 33; *h*, wohl aus *gh*, in *heuihemo* 3, *mane[ha* 7. Im Auslaut *c*: *manec* 56. Neben *ng* in *dinge* 3 steht *nh* (wohl aus *ngh*) *rinhe* 3, *gah·nenten* 20 (= *ganghenten*); auslautend *n*: *thin* 4, *psanr* = *sprang* 21. 46. Germ. *k* ist fast immer *k* geschrieben, einmal *ch* in *chuninginno* 52, *c* in *manec* 56; zur Spirans verschoben (= *ch*) steht meist *k*: *mikilemo* 1. 2, *uuerelt rhike*, *ihmilr̊ike* 5, *ceiken* 16, *sprekenten* 19, *zehiken* 22, *rike* 23, *rhike* 31, *praken* 33, *dogelika* 54; *ck*: *sprecken* 48; *hk*: *ihk* 28. 34. 43, *ihkzes* 33, *sihk* 28. 43. 46, *mihkil* 40. 42, *kh*: *sikh* 34; *h*: *shegih* 9, *ih* 43. 49. *h* zwischen Vokalen ist ausgefallen: *fhaen* 26. 37, *huuszieen* 26, mit Kontraktion: *malo* 1, *encenuui* 33, aber erhalten in *sehenten* 20, *shlahen* 27. *ht* ist normal bezeichnet nur in *druhtin* 17, sonst *uuorta* 16, *uuorheta* 22, *uůore* 15.

Sehr häufig sind Konsonanten umgestellt: *meGine* = *menige* 40, *pilnten* = *plinten* 20; *sp* > *ps* in *psanr* = *sprang* 21. 46 (aber *spreken* 19. 48, *spenton* 55. 56, *sb̊onen* 7); besonders *h*: *quaht* (= *qhuat*) 25, *tuoht* (= *tuhot*) 42, *gah·nenten* (= *ganhenten*) 20, immer steht anlautendes *h* nach dem ersten Vokal (s. oben), außer in *ehtleunht* 60; die Umstellungen des *h* in den Verbindungen *rh*, *sh*, *gh* s. oben; auch *hk* für *kh*. Auch *r* ist mehrfach umgestellt: *uerpernnen* 38, *purnnen* 39, *farm* 45, *enabcurnt* 60, auch *zunrnen* 31, *dharte* 30 mit übergeschriebenem *ra*.

Der Vokalstand ist verhältnismäßig normal. Die Abschwächung der Endsilbenvokale zu *e* ist schon sehr vorgeschritten, bei den häufigen Enklisen ist der Vokal ebenfalls oft schwaches *e*.[1]) Vokalentfaltung ist nicht selten: zwischen *z* und *w*: *ceuuei* 14; zwischen *r* und Konsonant: *karekare* 12, *uuorheta* = *uuorehta* 22, *zurenen* 23, *zuhrentzes* 24, *shuereto* 27; sogar in *stuonet* 21 (nach Braune). *o* für *e* steht zweimal im Präfix *ge-* (Braune, Ahd. Gramm. § 71, 2): *goihezen* 38, *kobet* 49 und vielleicht in *ket̊ota* (Braune) = *koteta* 11; in *b̊oghontez* 23 ist das *o* der Vorsilbe durch übergeschriebenes *e* wieder zu *e* hergestellt (was ja auch in *ket̊ota* der Fall sein kann). Beachtenswert ist die Umlautsbezeichnung des *u* in *muillen* 38.

In der Konjugation ist der alemannische Unterschied zwischen den Pluralendungen der starken und schwachen Verba erkennbar: die letzteren haben vollen Vokal beibehalten: *uuolton* 8, *teilton* 12, *poloton* 40, *beGonton* 41, die starken Verba haben schwaches *e*: *sb̊onen* 7, *fuorren* 13, *praken* 33,

[1]) Zarncke a. a. O. S. 19 ff.

iehzen 41, von denen sich *beGonton* und *iehzen* in ein und derselben Zeile 41 gegenüberstehen. Die 3. Pers. Sing. des Prät. Konj. der schwachen Verba hat im Alemannischen langes *i*, darauf scheint die Erhaltung des *i* in *kefrumeti*, *digeti* 10 hinzuweisen; allerdings ist auch in der starken Form *uuari* 25 das *i* erhalten, aber sonst ist *i* immer zu *e* abgeschwächt, außer in dem auf *wari* reimenden *choukelari*. Alemannisch endlich ist das Prät. *seGita* 49 und die Beteuerungsformel *shegih guot* 9.

Bis zu v. 42 finden sich Korrekturen (die zum Teil Verschlimmerungen sind), übergeschriebene Buchstaben: *h* bei *ihmilri^{h}ke* 5 bedeutet *rh*, vielleicht auch bei *uuo^{h}re* 15, ferner bei *^{h}er* 53 und bei *d^{h}arme^{t}* 13 *dh*; *o* korrigiert in *e* in *ohr^{e}on* 8, *ket^{e}ota* 11, *b^{e}oghontez* 23; *e* korrigiert in *c* in *magih^{c}e* 21; das ausgelassene *s* ist nachgetragen in *liebo^{s}ta* 4, *a* in *d^{a}z* 9, *frh^{a}m* 36, *t* in *d^{h}arme^{t}* 13, *dhe^{t}er* 19; *ar* ist richtig wieder umgestellt in *dh^{ra}arte* 30; zugefügt ist *n* in *ina^{n}* 17, *GoRio^{n}* 37, *gor·^{n}ien* 26, *mit* unnötig beim Instrumental *fhuereto* 27; *^{u}o* in *sb^{u}onen* 7 dagegen ist echte Bezeichnung für *uo*.

Offenbare Fehler sind häufig: *t* fehlt am Wortende in *kenerier* 14, *prediio her* 29, *peGon her* 53 (vielleicht auch ist *uuor^{h}e* 15 so zu erklären; zugefügt in den eben angeführten *d^{h}arme^{t}* 13, *dhe^{t}er* 19); *n* ist ausgelassen in *magih^{c}e* 21, *e* in *ihz* = *heiz* 49, *c* ist mit *t* verwechselt in *Git* = *ginc* 52, *c* mit *e* in *uuaehe* = *uuach* oder *uuachc* 46, *n* ist eingefügt in *shanc* = *saz* = *scaz* 55, in *zunrnen* 31 proleptisch gesetzt, statt *b* ist zuerst *t* geschrieben in *litb* 14, das schwache *e* ist gegen sonstigen Gebrauch *a* in *uar·fhan* 39, *ll* ist *tl* geschrieben in *ehtleunht* 60, *muot* ist mit *munt* verwechselt 9. Fehlerhaft ist die doppelte Enklise in *zuhrentz-es* 24 und *ihkz-es* 33. Sinnlos ist *sali^{k}ger sun* 39, *ih betamo* 49.

Wichtige Grundzüge hat diese Orthographie mit dem Murbacher Schreibgebrauch gemein. In den aus jenem Kloster stammenden ahd. Hymnen und Glossen finden sich gerade die überflüssigen *h*[1]) verhältnismäßig häufig, auch hiatusfüllende *h* und solche bei *r* (*hreiti*, *arhlutum*), vor *s uuihsheiti*, vor *z faruuahzam*, umgestellt in *nomher* = *nohmer*, *framdhit* = *framdiht*, *ahngo* für *ango* Schindling S. 73 f., *trhato* für *thrato* S. 51, *healt* für *ehalt*, *hatunga* für *ahtunga* S. 72; Schwund des *h* zwischen Vokalen S. 73; *dh* ist in Ja häufig, S. 51 und 166 f. und Kögel, Beitr. 9, 309; *th* für *t* Schindling S. 49 f., Sievers, Murb. Hymnen S. 14, Kögel a. a. O. 311; anlautendes *b* > *p* Schindling S. 55. 168; *gh* S. 67. 70. 174; *g* > *k* sehr häufig, auch im Präfix *ka-*, S. 67 f. 174; *k* für *ch* S. 70; *hk* fehlt, aber *kh* S. 59. 61. 64. 170; Vokalentfaltung S. 31.

Der Dialekt des Georgsliedes ist also alemannisch und damit bestimmt sich auch seine Heimat. Die Murbacher Literatur weist nach dem Kloster Reichenau als Ursprungsort und dort ist wohl auch das Gedicht entstanden.

[1]) Sievers, Die Murbacher Hymnen S. 18 f.; in den Glossen Ja Jb Rd: B. Schindling, Die Murbacher Glossen S. 72—74; Herm. Garke, Prothese und Aphärese des H, QF. 69, Straßburg 1891, S. 50 ff.; s. unten Murbacher Glossen.

Nicht fern von dem Kloster auf der Insel Reichenau gründete Abt Hatto III. im Jahr 888 die St. Georgskirche, eine dreischiffige Säulenbasilika, die hundert Jahre später mit den noch jetzt zum Teil erhaltenen Fresken geschmückt wurde, in welcher als Reliquie das Haupt des Märtyrers aufbewahrt wurde. Aus diesem Reichenauer Kult des heiligen Georg ist aller Wahrscheinlichkeit nach unser Gedicht hervorgegangen. Dazu paßt auch die bisherige Datierung, nach der es um das Jahr 900 abgefaßt worden ist. Wie Sanctus Gallus, der Patron des Nachbarklosters, seine Lobgesänge erhielt, so wurde auch der heilige Georg an der ihm geweihten Stätte, in dem mit St. Gallen rivalisierenden Reichenau, poetisch verherrlicht.

Man hat die orthographischen Seltsamkeiten und Fehler im Texte des Georgsliedes aus dem Unvermögen des Abfassers, deutsch zu schreiben, erklärt.[1]) Aber wie sollte ein in der Orthographie Ungeübter, der nach dem Gehör schrieb, zu einer solch unnatürlichen Wiedergabe der Sprachlaute kommen, sich so überflüssige Mühe machen, wie sie z. B. die hypertrophische Anbringung des *h* erforderte? Und wie hätte er, der Anfänger, diese Schwierigkeiten mit einem gewissen Prinzip durchführen können? Um nur Eines herauszuheben: jene *h* sind in dem dreimaligen *uhffherstuont* (bezw. *uhffher·stan*) alle drei Male gleich angebracht. Nicht 'rohe Verunstaltung der Worte' sind diese Lächerlichkeiten, sondern im Gegenteil, Künstelei, raffinierte Verschnörkelung (auch die Massenpunktierung dient dazu), Übertreibung eines an sich schon verschrobenen Schreibstils, wie es der Murbacher war. Daraus ist die große Fehlerhaftigkeit zu erklären. Es war schwierig, eine solche Wirrnis zu entziffern, der Schreiber mußte peinlich Wort für Wort seine Vorlage kopieren, die auch sonst wohl in den Schriftzügen und durch Abkürzungen nicht leicht zu lesen war. Denn daß er aus dem Gedächtnis geschrieben habe, ist durch nichts erwiesen (die Zeilenumstellungen, Wiederholungen und Auslassungen können aus der Vorlage stammen oder selbst beim Ablesen derselben vom Schreiber verursacht sein); man kam zu dieser Annahme eben aus der Entstellung des Textes in unserer Handschrift. Er war also wohl nicht überhaupt ungeübt im Schreiben, sondern nur ungeübt im Lesen und Schreiben dieser Orthographie. Das resignierte oder verzweifelte *nequeo*, womit Wisolf seine Tätigkeit plötzlich aufgibt, drückt aus, daß er nicht mehr imstande ist, die Schreiberei seiner Vorlage zu verstehen und zu kopieren.

Die Umstände der Einzeichnung, welchem Kloster Wisolf als Mönch angehörte, aus welchen Gründen das Lied in solcher Gestalt in die vornehme Handschrift P von Otfrids Evangelienbuch eingetragen wurde, sind nicht festzustellen.

Die Darstellungsweise[2]) ist äußerst einfach, rasch folgen sich die Ereignisse, die in knappen Worten angegeben werden, bei keinem Gegen-

[1]) MSD. II[3], 93; Zarncke a. a. O.; Kögel, LG. 2, 95, Grundr.[2] S. 122; Kelle, LG. 1, 186.

[2]) Seemüller, Abhandlungen zur germanischen Philologie, Festgabe für Heinzel, S. 311—318; Ehrismann, Beitr. 34, 177—183.

stand wird länger verweilt, die Erzählung ist fast in Einzelaufzählung aufgelöst. Der Satzbau mit seiner Durchführung der Parataxe ist monumental, kurze Hauptsätze sind aneinandergereiht, oft in paralleler Gruppierung, gern mit Anaphora. Das ist nicht der nationale epische Stil, denn der ist auf Breite der Ausführung angelegt. Es ist eine fremde Kunstform, es ist der lateinische Hymnenstil, das Georgslied ist Nachahmung eines lateinischen Heiligenhymnus, deutsch sind nur einige Wiederholungen und Formeln.[1]) Dem entspricht auch der Aufbau der Erzählung, in der von einfachen zu immer staunenswerteren Mirakeln ansteigenden Taten des Heiligen fortgeschritten wird.

Inhalt und Gliederung.[2]) I. Eingang, Str. I und II. Die Einleitung enthält, entsprechend dem Hymnenstil, den Preis des Heiligen, der das Himmelreich erworben (v. 5), innerhalb der Erzählung: Georg wird vor Gericht geladen, die Höchsten des Reiches versuchen ihn zu bekehren, er aber will nur von Gott Erfüllung seines Gebetes erlangen.

II. Str. III und IV. Da wird er zum Kerker verurteilt, er heilt kranke Frauen, Blinde, Lahme, Stumme und Taube.

III. Str. V. VI. VII. Die Martern. Der Kaiser Tacianus erklärt ihn für einen Gaukler, verurteilt ihn zum Tode, aber von dreifacher Hinrichtung (Enthauptung, aufs Rad flechten, Verbrennung) ersteht er immer wieder.

IV. Str. VIII. IX. X. Er erweckt Tote und gewinnt die Königin für den Glauben, den Götzen Abollin überwindet er. Da bricht der Text ab.

Durch Kehrreime ist das Gedicht in ungleiche Strophen geteilt. Es ergeben sich — wahrscheinlich — Strophen von vier, fünf und sechs Zeilen.[3]) Die Kehrreime sind verschieden lang. In Teil I = Str. I und II (Gerichtsverhandlung) sind sie einzeilig, in beiden Strophen gleich und enthalten eine allgemeine Angabe (*Daz giteta selbo der mâro grâbo Gorio*). In Teil II =

[1]) In der ahd. Reimdichtung lassen sich drei Stilarten unterscheiden:

1. Der Stil des germanischen epischen Liedes: beim einzelnen verweilend, ausmalend, den Stoff durchgründend; die einzelnen Wörter sind prägnant; wortreich und gedankenreich. Epische Tiefe.

2. Otfrids Stil, der des geistlichen Epos: predigtartig, breit, schleppend, viele Wörter sind ohne Prägnanz; wortreich und gedankenarm. Epische Breite.

3. Der Hymnenstil, der des geistlichen epischen Liedes: lebhaft, knapp, die Einzelheiten werden fast nur aufgezählt, die einzelnen Wörter sind prägnant; wortarm und gedankenreich. Dramatisch.

[2]) Nach Braunes LB.

[3]) Die Einteilungsversuche von Zarncke (drei-, vier- und fünfzeilige Strophen) können, so ansprechend sie sind, doch nicht als wirklich gesichert gelten (Scherer, Z. f. d. A. 19, 104—112; Steinmeyer, MSD. II^3, 98 f.; s. auch Lachmann, Über Singen und Sagen, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1835, S. 108 u. Kl. Schr. S. 464. Scherer, der eine Gruppierung von zwei- und dreizeiligen Strophen als möglich annimmt, und Kögel, der sie durchführt (LG. 2, 98 ff.), betrachten die dreizeiligen Kehrreime als Strophen, die einzeiligen als Strophenteile. Aber Otfrid hat V, 19, worauf Scherer verweist, und ebenso V, 23 die wiederkehrenden Verse selbst von dem laufenden Text unterschieden wissen wollen und durch Einrücken der Zeilen von diesem getrennt. Daß im Georgslied die wiederkehrenden Verse als Refrän zu fassen sind, geht daraus hervor, daß sie immer am Abschluß eines zusammenhängenden Ereignisses, eines Wunders, einer Folter, stehen. Sie wurden auch im Vortrag von den erzählenden Partien abgehoben und zwar dadurch, daß der fortlaufende Text von einem einzelnen Geistlichen oder von einem Chor, der Refrän aber als Responsorium von einem antwortenden Chor, der ursprünglich oft aus Laien bestand, gesungen wurde.

Str. III. IV (Wunder) ist der Kehrreim ebenfalls einzeilig, gibt aber eine genauere Bestimmung der betreffenden Handlung durch das Schlagwort '*zeichan*'. Der III. Teil = Str. V. VI. VII (Martern und Wiederauferstehung) bildet mit den größten Taten des Heiligen den Höhepunkt der ganzen Dichtung (Jubilationen, Zarncke a. a. O. S. 13). Demgemäß ist auch die Stimmung des Refräns gesteigert: in drei Zeilen wird die Wahrheit beteuert, daß das Unglaubliche hier Ereignis geworden ist (*Daz weiz ih, daz ist alawâr*). Im Teil IV = Str. VIII. IX. X (Heidenbekehrung) ist die Bewegung wieder ruhiger geworden: durch Gebet und Lehre wirkt jetzt der Heilige und entsprechend ist der, bloß einzeilige, Kehrreim mit den Schlagwörtern *cunt uns*, *irdigita* einfach berichtend gehalten. Man beachte auch den Wechsel in der Titulierung des Helden: in Teil I, bei der Gerichtsverhandlung, wird Georg der berühmte Graf genannt (unter Annahme der Konjektur Zarnckes a. a. O. S. 13, die Hs. allerdings hat in v. 11 *sce gorio*, aber für v. 6 bleibt doch der *mâro grâbo Gorio* bestehen), also noch mit seinem weltlichen Titel; in den Teilen II und III, bei den Zeichen und Martern, ohne Titel 'Gorio', im IV. Teil dagegen, nachdem er die Wunder vollbracht, ist er (nach Zarnckes Einfügung von *hêrro* in v. 48 [Braune], im Anschluß an v. 55), der *hêrro sancte Gorio.* In der Verteilung und in der sprachlichen Fassung der Kehrreime liegt also ein wohldurchdachter Plan.

Wie das Lied auf den heiligen Gallus, so ist auch das Georgslied nach dem Muster der lateinischen Hymnenpoesie gedichtet und für Laiengesang, bezw. für die Teilnahme der Laien am Gesang, bestimmt. Daher die auffallende Regelmäßigkeit des Versbaus.[1]) Die Reime sind meistens rein, der Rhythmus ist ziemlich gleichförmig in der Abfolge von Hebung und Senkung. Wie die übrige, gleichzeitige religiöse Dichtung steht auch das Georgslied unter dem Vorbild Otfrids. Die Glättung der Reime und der Verse ist eine Weiterbildung seiner normalisierenden Bestrebungen. Die Sprache zeigt manche Anklänge an das Evangelienbuch, mehr als die jedes andern althochdeutschen Denkmals. Dabei ist freilich in Anrechnung zu bringen, daß schon der Stoff des Georgslieds mehr Berührung mit dem des Evangelienbuches bot als der der andern althochdeutschen geistlichen Gedichte. Die Motive vom Gericht, vom Sehendmachen des Blinden, vom Wundertun haben im Petruslied, in der Erzählung von der Samariterin, im Psalm keine Stelle.

Aus den knappen Hymnensätzen fallen einzelne Formeln als entbehrliche Satzglieder heraus, Wahrheitsbeteuerungen in der Art der Predigt und Otfrids, oder Wiederholungen von Wendungen wie im späteren Volksepos.

Die Quelle des deutschen Liedes war eine lateinische Passion des heiligen Georg, aber die unmittelbare Vorlage ist noch nicht gefunden worden, denn von den erhaltenen Fassungen weicht unser Gedicht in

[1]) Kögel, LG. 2, 140—152.

manchen Punkten ab. Am nächsten steht die prosaische Passio Sancti Georgii.[1]) Auch ist nicht sicher zu entscheiden, ob eine lateinische Prosa- oder Verslegende zugrunde liegt. Für das letztere sprechen die oben angeführten Eigenheiten des Hymnenstils.

Die Geschichte[2]) des Heiligen. Georgios von Kappadokien, von 356 bis ca. 363 arianischer Bischof von Alexandrien, wurde von seinen Gegnern, den Orthodoxen und Heiden, getötet. In Ägypten bildete sich aus einheimischer Tradition, aus Anekdoten und Wundergeschichten die älteste Georgslegende, deren früheste literarische Fassung (griechisch) ins 5. Jahrhundert fällt. Die berühmteste aber der Taten des Heldenheiligen, der Drachenkampf, der ihn dem Erzengel Michael gleichstellte, gehört nicht zum ursprünglichen Legendenkranz von Georg, sondern ist erst später auf ihn übertragen worden. In Osteuropa, Griechenland, Rußland, wurde S. Georg zum Volksheiligen, aber auch ins Abendland verbreitete sich sein Kultus. Im Frankenreich zeugen Stiftungen des 6. Jahrhunderts von seiner frühen Verehrung. In den Literaturen der mittelalterlichen Volkssprachen wird er gefeiert, im Deutschen außer in unserm ahd. Gedicht noch in dem mhd. Epos Reinbots von Durne. Er ist der Patron des Rittertums, das Sinnbild des christlichen Ritters.

Das Georgslied ist die erste erhaltene deutsche Legende. Die literarische Bedeutung des Gedichtes liegt für uns darin, daß es das älteste und einzige althochdeutsche Beispiel eines deutschen Heiligenhymnus ist. Hier wie mit dem — verlorenen — deutschen Galluslied sind Ansätze zur Schaffung eines christlichen Volkslieds gemacht. An die Stelle der germanischen Helden der Volkssage traten die christlichen Märtyrer, die um ihr Seelenheil kämpfen. Nicht nach einer unabwendbaren, den Menschen unverständlichen Notwendigkeit vollziehen sich ihre Geschicke, sondern der Gott der Gnade lenkt sie (die Gnade v. 54 [Braune]), der den vertrauensvoll Bittenden stärkt (v. 10. 55) und dessen Hilfe man durch gute Werke erwerben kann (v. 52). Der Zweck des Glaubens ist auch hier, das Himmelreich zu gewinnen, und in einer durch ihre Einfachheit um so stärker wirkenden Antithese von Zeit und Ewigkeit ist die Aufgabe des christlichen Lebens ausgesprochen: *Firliez er weltrîhhi, giwan er himilrîhhi* (v. 5).

[1]) Herausgegeben von W. Arndt, Berichte d. sächsischen Gesellschaft d. Wissenschaften 26 (1874), 43—70. Zum Verhältnis zwischen dem Gedicht und der lateinischen Legende s. Seemüller a. a. O.

[2]) F. Vetter, Der heilige Georg des Reinbot von Durne. Halle 1896, S. I—CIX; Heinzels Besprechung von Kirpičnikov, Z. f. d. A. 27, Anz. S. 256—259, und von Veselovskij, ebda 9, 259—262; J. Friedrich, Der geschichtliche heilige Georg, Münchner SB. 1899, 2, 159—203; J. E. Matzke, Contributions to the history of the legend of Saint George, with special reference to the sources of the French, German and Anglo-Saxon metrical versions, Publications of the Modern Language Association 17, 464—535. 18, 99—171 (1903 f.), bes. 18, 127 bis 133; P. Mich. Huber, Zur Georgslegende, Festschrift zum 12. allgemeinen deutschen Neuphilologentage in München 1906, Erlangen 1906, S. 175—235; K. Zwierzina, Bemerkungen zur Überlieferung des ältesten Textes der Georgslegende, Prager deutsche Studien 8 (1908), 555—564; derselbe, Die Legenden der Märtyrer von unzerstörbarem Leben, Innsbrucker Festgruß, dargebracht der 50. Versammlung deutscher Philologen in Graz, 1909, S. 130—158 (bes. S. 147 ff.).

§ 38. Ludwigslied.

MSD. Nr. 11 u. II³, 71—78. 474; Braune, LB. Nr. 36 u. S. 195; Piper, Ält. d. Lit. S. 257 bis 261; Kelle, LG. 1, 176—178. 366 f.; Kögel, LG. 2, 86—95, Grundr.² S. 120—122; Steinmeyer, Ergebnisse S. 216 f. — Erster Druck von J. Schilter, 1696, zweite Ausgabe in Schilters Thesaurus Bd. 2, Ulm 1727; Hoffmann von Fallersleben fand das Gedicht auf seiner vlämischen Reise 1837 in Valenciennes wieder auf (H. v. F., Mein Leben, Hannover 1868 ff., Bd. 3, 20 ff.) und es wurde von J. F. Willems veröffentlicht: Elnonensia, Monuments des langues romane et tudesque dans le IXe siècle, publiés par Hoffmann de Fallersleben, Gand 1837, 2. Ausg. 1845; Wackernagel, Lesebuch 1839 ff.; J. Zacher, Z. f. d. Phil. 3, 307—313 (Abschrift von W. Arndt); Faksimile bei Enneccerus 40—43 und M. Enneccerus, Versbau und gesanglicher Vortrag des ältesten französischen Liedes. Mit den Handschriftenbildern der Eulalialieder und des Ludwigsliedes, Frankfurt a. M. 1901.

Hs.: Nr. 143 der öffentlichen Bibliothek zu Valenciennes, stammt aus dem Kloster S. Amand sur l'Elnon, geschrieben Ende des 9. Jahrhunderts, quart, enthält libri octo Gregorii Nazanzeni epi., auf Bl. 141a die lat. Eulalialegende in Versen, 'Cantica uirginis eulalie', und Bl. 141b das altfranzösische Lied von der heiligen Eulalia, darauf, von derselben Hand wie das vorhergehende Gedicht, bis Bl. 143a das Ludwigslied. Der Text ist sorgfältig geschrieben, die Überlieferung fast fehlerlos. Die Zeilen sind abgesetzt, die Strophenanfänge etwas ausgerückt, die Halbzeilen sind durch Punkte und kleine Zwischenräume getrennt und beginnen mit großen Anfangsbuchstaben.

Der Dialekt des Gedichtes ist rheinfränkisch.[1]) Konsonanten. Dentale. germ. *d* ist anl. *d* in *dugidi* 5, *gideilder* 7, *duon* 25, *dôt* 26, *giduot* 39, *t* in *tr*: *truhtîn* 4. 59, *trôstet* 32; inl. *d* und *t*, ausl. meist t, *d* in *god* 9. 33, *gibôd* 33 (:*god*), *gisund* 40, *skild* 42, *th* in *hinavarth* 38; germ. *t* wird überall verschoben: zur Spirans, geschrieben inl. *zs* in *heizsit* 1, ausl. *z* in *uueiz* 1. 2, *buoz* 3, *thaz* 9. 19. 26. 34. 36. 51, *gibuozta* (Silbenauslaut) 18, *iz* 20. 26. 40. 44, *hîez* 22, *uz* 40, aber *tz* in *lietz* 11; Affrikata: *magaczogo* 4, *czala* 8, *uncih* 35, *cehanton* 53; germ. *th* ist anl. *th*, inl. ausl. *th* (*dh*) *d*. Labiale. *b* bleibt, *p* ist zur Affrikata verschoben: *hilph* 23, *sigikamf* 56. Gutturale. *g* bleibt, *k* ist nicht zur Affrikata verschoben. Prothetisches *h* ist gesetzt in *heigun* 24, *hiu* 32. 34. 35, *hin* 54, *hio* 54. 58. In der Verbindung *hl* ist *h* archaistisch erhalten in dem Eigennamen *Hluduîg* 1. 22. 23. 25. 31. 50. 55. 57; diese Schreibung ist traditionell in der offiziellen Kanzleiorthographie festgehalten,[2]) wie denn auch die lateinische Überschrift *hl* hat: *Hluduico, Hluduici.*

Besonders bemerkenswert ist das Festhalten des *j* bei der Konsonantenverdoppelung: *uuunniôno* 8, *gendiôt* 9, *sundiôno* 12, *gisellion* 32, *ellian*, *uuillion* 39, *kunnie* 41. Das Personalpronomen der 3. Person lautet meist *her*, v. 1. 2. 3. 4. 5. 6. 10. 11. 22. 27 (zweimal), 28. 38 (zweimal). 41. 42. 44. 45 (zweimal), 52 (zweimal), 53; daß hier das *h* nicht prothetisch vor der hochdeutschen Form *er* vorgesetzt ist, sondern wirklich der Sprache angehört, zeigt *he* 40; *er* steht 14. 18. 42 und enklitisch *gideilder* 7, *uuisser* 21,

[1]) Braune, LB. S. VIII; Eduard Samhaber, Das Ludwigslied, Jahresberichte des Gymnas. in Freistadt (Österreich) 1877. 1878.

[2]) MSD. I³, Vorrede S. XVII f.

uuolder 43. Das Possessivpronomen *unser* hat im Acc. Sing. fem. die Kurzform *unsa* 38; endlich ist auffällig der Acc. Plur. *hiu* = *iuch* 32 (MSD. II³, 73).

Die Verschiebung des *t* in *thaz*, des *p* in *hilph, sigikamf* zeigt, daß die Mundart nicht mittelfränkisch, sondern rheinfränkisch ist. Die Erhaltung des *j* und das *â* in *frâno* 46 aber sind altsächsische oder altniederfränkische Eigenheiten und unklar ist, wie diese sich zu dem rheinfränkischen Grundstock verhalten. Möglicherweise rühren sie von einem andern Schreiber her.

Die Abfassungszeit des Liedes läßt sich aus dem Inhalt genau bestimmen. Die Normannenschlacht bei Saucourt, die es besingt, fand am 3. August 881 statt. Der Sieger, zu dessen Preis es gedichtet ist, der junge König Ludwig III. von Westfrancien, starb schon ein Jahr darauf, am 5. August 882. In dem Gedicht tritt er als Lebender auf (v. 1. 2. 6. 57—59), folglich muß es bald nach den Ereignissen abgefaßt worden sein, ja man darf annehmen, noch unmittelbar unter dem Eindruck des Sieges selbst. Die Aufzeichnung in der Valencienner Handschrift fällt noch ins 9. Jahrhundert, aber nach dem Tod Ludwigs III., denn die lateinische Überschrift *Rithmus teutonicus de piae memoriae Hluduico rege filio Hluduici aeque regis* redet von Ludwig frommen Angedenkens.

Geschichtlicher Hintergrund.[1]) Der erste König des westfränkischen Reichs nach der Teilung der karolingischen Monarchie, Karl der Kahle, herrschte von 843—877. Ihm folgte sein Sohn Ludwig der Stammler, der aber nur zwei Jahre regierte, 877—879 (er starb am 10. April 879, erst dreiunddreißigjährig). Seine Söhne, Ludwig III., der Held unseres Liedes, und Karlmann († 884) wurden im September 879 zu Königen gekrönt und teilten das Reich, wobei Ludwig den nördlichen, Karlmann den südlichen Teil erhielt (*thaz gideilder thanne sâr mit Karlemanne* 7). Beim Tod seines Vaters war Ludwig also erst 14—16 Jahre alt (*kind uuarth her faterlôs* 3). Während er bei der Belagerung von Vienne in Burgund, wohin er seinem Bruder zu Hilfe gezogen war, aus seinem Reiche abwesend war, fielen die Nordmannen (Dänen) in Belgien und das nördliche Frankreich ein. Er zieht sofort zum Schutze des bedrängten Landes und befreit es durch den entscheidenden Sieg bei Sathalcurtis (Saucourt, Departement Somme in Nordfrankreich, dem französischen Flandern). Dieses für das Frankenreich so wichtige Ereignis ist auch im Westreich besungen und unter Einwirkung sagenhafter Züge zu dem kleinen altfranzösischen, als Bruchstück erhaltenen Epos Gormond und Isembart[2]) ausgestaltet worden.

Inhalt. I. Einleitung v. 1—8. Allgemeine Eingangsformel (v. 1. 2); Vorgeschichte Ludwigs: Kindheit, Erziehung, Regierungsantritt mit seinem Bruder Karlmann (v. 3—8).

---

[1]) MSD. II³, 75—78 (nach Dümmler); E. Dümmler, Geschichte des ostfränkischen Reichs, Bd. 2 (1865), 152 ff.; Kelle, LG. 1, 366 f.

[2]) Gröbers Grundriß II, 1, 466 f.; Voretzsch, Einführung² S. 193—196.

II. Hauptteil v. 9—54. a) v. 9—26. Einfall der Heiden, Buße der Franken (v. 9—18); Gott fordert den abwesenden Ludwig zum Kampf gegen die Heiden auf (v. 19—26).

b) v. 27—41. Ludwig erhebt die Kriegsfahne, wird von den Franken freudig empfangen (v. 27—30); Ansprache Ludwigs im Staatsrat an seine „Gesellen" und „Kampfgenossen", die Großen des Reichs (v. 31—41).

c) v. 42—54. Marsch gegen die Feinde, die Schlacht.

III. Schluß v. 55—59. Gebet, Dank gegen Gott und die Heiligen, Preis dem König.

In diesem Inhalt wirken drei Stoffgebiete zusammen. 1. Der Grundstoff, die historische Grundlage,[1]) ist in folgendem Schema niedergelegt: Als Kind verlor Ludwig seinen Vater (v. 3); er bestieg den Thron in Franken und teilte ihn mit seinem Bruder Karlmann (v. 6—8); die Nordmannen fallen in Frankreich ein (v. 11. 12); der König ist fern, das Reich in Verwirrung (v. 19); die Nordmannen besiegen die Franken (v. 24); Ludwig reitet nach Frankreich den Nordmannen entgegen (v. 28), wo er von den Seinen längst erwartet wurde (v. 29); dann Staatsrat, Schlacht, Sieg.

2. Diese geschichtlichen Tatsachen sind nun in einer bestimmten Form aufgefaßt (die innere Form) und zwar in epischer Vorstellung. Die Geschichte ist zum epischen Lied geworden. Das Schema des epischen Stoffes lautet nun etwa: Der Held, ein junger Königssohn, wird von einem getreuen Waffenmeister erzogen (v. 3. 4); er ist von einem tapfern Gefolge kühner Degen umgeben (v. 5); da brechen Feinde von jenseits des Meers in sein Reich; er muß viel Arbeit leiden (v. 10. 11); er war während dessen selbst auf einem Kriegszug abwesend, sein Reich wird verwüstet, seine Helden werden bezwungen (v. 19. 24), da reitet er in sein Land und versammelt seine Getreuen zum Rat, bevor er in den Krieg zieht, und verspricht reichen Lohn denen, die ihm folgen (v. 31. 32. 34 [*ob hiu rât thûhti*]. 38. 40. 41); dann folgt, echt episch, die Kampfschilderung. Das sind lauter epische Motive, die aus der mhd. Heldendichtung wohl bekannt sind.

3. Der auf diese Weise episch geformte Stoff ist unter eine bestimmte Ethik und damit unter eine weltgeschichtliche Idee gebracht: er ist dem Christentum[2]) dienstbar gemacht. Das weltliche Heldentum hat hier geistliche Ziele. Alle Ereignisse sind vom religiösen Standpunkt aus aufgefaßt, alles steht unter der Leitung Gottes und Gott greift selbst persönlich in die Geschicke der Menschen ein, er redet mit Ludwig, wie er im Alten Testament mit seinen auserwählten Rüstzeugen tut. In dem geschichtlichen Bild ist der Kampf der Christen gegen die Heiden, der Sieg des Christentums über das Heidentum verkörpert. Die Nordmannen sind die Heiden (v. 11), die Franken sind die Leute Gottes (v. 23), die Gottes Holden (v. 36); die Dännennot ist eine Erprobung des jungen Königs (v. 9 f.) und beim Volk

[1]) Seemüller a. a. O. S. 330—339. | [2]) Heinzel, Kl. Schr. S. 9 f.

eine Mahnung zur Buße, die Kriegsleiden sind göttliche Prüfungen und dienen zur sittlichen Besserung (v. 10—18), der Zorn und die Barmherzigkeit Gottes offenbaren sich in diesen Nöten (v. 20 f.). Ludwig ist der christliche Ritter, ist dem Dienste Gottes geweiht (v. 2), und Gott selbst ist nach seines Vaters Tode sein Erzieher gewesen (v. 4). Als König ist er der Vasall Gottes seines Herrn im Geiste des karolingischen christlichen Feudalstaates (v. 22—26). Keine Handlung unternimmt er, die nicht von Gott vorher geboten gewesen wäre: Gott verleiht ihm den Thron in Franken (v. 6), er befiehlt ihm gleichsam in einer Audienz (v. 22—27) den Kampf (v. 22—24) und nur mit seiner Erlaubnis beginnt er den Krieg. Er trägt den Plan seinen Vertrauten und Räten vor, weil Gott ihm den Auftrag zum Kampf gegeben hat (v. 33 ff.). Das erste, was er tut, als er die Feinde erblickt, ist, daß er Gott dankt (v. 45); sein Kampflied war jedenfalls ein heiliger Ruf, denn das Volk antwortet mit Kyrrieleison (v. 46 f.); durch die Gotteskraft ist Ludwig sieghaft geworden (v. 55); die Kämpfer sind die Gottesknechte (v. 36), ihnen ist von Krist Leben oder Tod im Kampf bestimmt (v. 38—40); der Kampf selbst ist eine fromme Tat, gegen die Heiden kämpfen heißt Gottes Willen tun (v. 39). Gehorsam und Tapferkeit sind die Tugenden dieses Fürsten als des Typus des christlichen Ritters.

Das Gedicht steht im Dienste der Idee von der Herrschaft des Christentums, es ist von derselben Stimmung durchzogen wie später das Rolandslied, wie Wolframs Willehalm und die Kreuzzugslieder. Nur an wenigen Stellen der Ratsversammlung treffen wir auf eine weltliche Ausdeutung, nämlich: der König belohnt hier seine Krieger (v. 40 f.), während die Ritter des 12. und 13. Jahrhunderts um den himmlischen Lohn kämpfen. Der Begriff der Satisfaktion ist also noch nicht so weit ausgebildet und das entspricht auch der geschichtlichen Entwicklung. Ganz naiv läuft das volkstümliche Motiv vom ratfragenden Fürsten mit unter, indem Ludwig bei seinem Entschluß zu kämpfen, der ihm doch von Gott eingegeben war, Rücksicht auf die Meinung der Großen des Reichs nimmt: *ob hiu rât thûhti* 34.

Das Ludwigslied ist also eine Verherrlichung der Macht der Kirche in einem ihrer weltlichen Streiter. Seinem Ursprung nach ist es doch ein Preislied auf einen hohen Herrn, den *kuning uuîgsâlig* v. 57, und gehört zu der alten, germanischen aristokratischen Heldendichtung, ebensogut wie die Lieder, die einst auf Arminius gesungen wurden. Nur wird eben nicht mehr das germanische Ideal des Helden mit dem hohen Eigenwillen gefeiert, sondern das kirchliche von dem mit der Gnade erfüllten Gottesstreiter.

Das sittliche Individuum wird an seinem Verhältnis zu Gott gemessen, das moralische Grundgesetz besteht in Gottes Dienst und Gottes Lohn: *ther gerno gode thionôt, ih uueiz her imoz lônôt* 3. Den Abschluß des ganzen Fürstenpreises macht die Erflehung der Gnade Gottes für sein Wohlergehen (v. 59).

Die Sprache ist schlicht und erhebt sich erst in der Schlachtschilderung zu rhetorischem Schwung. Die einzelnen Worte und Wendungen entstammen

den beiden den Inhalt bedingenden Gebieten, dem epischen[1]) und dem religiösen, der Volksdichtung und der Predigt oder Schule. Episch ist der Eingang *Einan kuning uueiz ih*, mit der Versicherung des Verfassers, daß ihm sein Held wirklich bekannt ist. Das 'vornehme' oder 'hervorhebende' ein, = ein gewisser berühmter, verehrter, und die darauffolgende Nennung des Namens asyndetisch mit dem Prädikat *heizsit* angefügt, ist eine häufige, Erzählung einleitende Formel. Andere im epischen Stil gebräuchliche Worte sind *githigini* 5, *arbeidi tholôn* 10, *obar sêo lîdan* 11, *eines dinges entgelten* 20, *harte betwingen* 24, *urloup nemen* 27, *frô mîn* 30, *gisellion*, *nôtstallon* 32, *in ellian, ellianlîcho* 39. 42, *skild indi sper* 42, *sang uuas gisungan* (Alliteration!) 48, vgl. *léoð wæs ásunzen* Beow. 1159; *uuîg* 48, *thegan* 50, *snel indi kuoni* 51, *cehanton : fianton* 53, *sô uuê hin hio thes lîbes* 54, *sigihaft* 55, *sigikamf* 56, *uuîgsâlig* 57.

Die dem geistlichen Gedankengebiet angehörenden Ausdrücke erweisen sich als solche sofort durch ihre Bedeutung. Die bei Otfrid und im Georgslied so häufigen formelhaften Bestandteile, Wahrheitsbeteuerungen, Flickphrasen, kommen hier nicht vor, außer dem aus dem geistlichen Vortrag stammenden *ih uueiz* 2 (vgl. Otfrid I, 1, 80. 27, 69. IV, 17, 3. 22, 1. 27, 5. [V, 5, 5]. V, 10, 9. 25, 55, s. Schütze, Beiträge zur Poetik Otfrids S. 48; ähnlich *daz weiz ih* Georgslied [Braune] v. 26. 33. 41).

Viel Gemeinsames aber hat der Wortschatz des Ludwigsliedes mit Otfrids Widmung an Ludwig den Deutschen. Beide Dichtungen haben ja den gleichen Zweck. Es sind Preislieder auf Fürsten und das Idealbild ist der christliche Ritter. Der Held wird eingeführt mit dem Namen *heizsit her Hluduîg* Ludw. 1, Ad Ludow. 18 wird die Nennung wiederholt: *ther heizit auur Ludouuîc*; er dient gerne Gott Ludw. 2, das tut auch immer der deutsche Ludwig Ad Ludow. 66; er hat ein Gefolge, *githigini* Ludw. 5, dessen wird auch in der Widmung nicht vergessen: *gidigini* Ad Ludow. 26; Mühsale leiden, *arbeidi tholôn* Ludw. 10 mußte auch Otfrids Ludwig: *thulta . . . manago arabeiti* Ad Ludow. 38, *thulta . . . arabeito ginuag* 47 f., vgl. auch 41; die Getreuen danken Gott, daß der König zurückkehrte, *gode thancôdun* Ludw. 29, sie danken Gott, daß er ihrem König immer in Gefahren geholfen, *thes thanke ouh sîn githigini* 26, vgl. *gote thankôn* Ad Ludow. 25. 30; *god . . . mir selbo gibôd* Ludw. 33, vgl. auch 26 — *thaz imo druhtîn gibôt* Ad Ludow. 63. 71, vgl. auch 90; der Wunsch langen Lebens wird dem König ausgesprochen *sô brûche her es lango* Ludw. 6 — *lango, liobo druhtîn mîn, lâz imo thie daga sîn* 35, *lango niaz er lîbes* 74, *lang sîn daga sîne* Ad Ludow. 77; der Herr möge den König erhalten, *gihalde inan truhtîn* Ludw. 59 — *thaz* (Gott) *sulîchan kuning uns gihialt* Ad Ludow. 27; *mih selbon ni sparôti* Ludw. 35 — *then spar er nû zi lîbe* Ad Ludow. 28.[2])

[1]) Kögel, LG. 2, 88—92.

[2]) Die Frage nach dem Verhältnis des Ludwigsliedes zu Otfrids Evangelienbuch (Kögel, LG. 2, 88 ff.; P. Meyer, Das Ludwigslied und Otfrids Evangelienbuch, Beilage zum 12. Jahresbericht der Realschule in Eimsbüttel zu Ham-

Germanisch episch wie in der Stabreimdichtung ist dieser Stil nicht, denn gerade die allgemein charakteristischen Züge enthält er nicht. Sein Ethos liegt in der Kürze, das des Alliterationsstils in der Breite. Nur selten begegnen Variationen (v. 5. 32). Die Sätze sind meist knapp parataktisch nebeneinander gestellt, oft in Parallelismus oder Antithese. Der Dialog tritt gegenüber den erzählenden Teilen zurück, es sind die Verse 23—26 und dann die Anrede v. 30—41. Das Schlachtenbild mit dem vor dem Heer ziehenden, ein heiliges Lied singenden König ist in der germanischen Heldendichtung nicht bekannt und der Kampf wird in jener in einzelnen Motiven ausgemalt (vgl. den Schluß des Hildebrandslieds, Byrhtnoth an verschiedenen Stellen [Grein-Wülcker, 358—373], Finnsburgfragment 30—38 [ebda S. 14—17]), während es hier nur im allgemeinen heißt, daß der Held die Feinde durchschlagen und durchstochen hat. Vielmehr erinnert das lebhafte Tempo der Verse 48 f. an mittelalterliche Kampfschilderungen wie im Modus Ottinc 33 bis 39[1]) (MSD. Nr. 22) oder in den Versus über die Schlacht bei Fontanetum (Mon. Germ. Poet. lat. II, 138, 2 f.; vgl. *uuîg uuas bigunnan = pugna oritur*). Auch die asyndetische Aufzählung mit *sum . . . sum* 13—18 und 52 paßt nicht zu der Ausdrucksweise in der germanischen Heldendichtung. Wohl aber bildet gerade eine anaphorische Reihe mit *sum* die Hauptkonstruktion im ersten Merseburger Zauberspruch und auch der zweite besteht großenteils aus Reihenaufzählung. Parataxe und Reihenbildung ist ja überhaupt für die der Stabreimepik voraus- und dann neben ihr hergehende primitive Dichtung zu vermuten. Der Dichter des Ludwigslieds wird jedoch zu der ordnenden

burg, 1904) muß genauer dahin formuliert werden: sind unmittelbare Beziehungen nachzuweisen zu dem ganzen Werke oder nur zu der Widmung an Ludwig? Die Gleichungen mit Otfrids ganzem Werke, abgesehen von denen mit der Widmung, sind gering: Gottes Kraft Ludw. 55 — Otfr. IV, 34, 1; Gottes Willen tun Ludw. 39 — Otfr. II, 23, 2; Gott sendet Ludw. 33 — Otfr. I, 4, 63 beweisen gar nichts, da sie in einem geistlichen Texte selbstverständlich sind; *rât thûhti* Ludw. 34 — Otfr. II, 12, 42 und *thô ni uuas iz burolang* Ludw. 44 — Otfr. II, 3, 13 sind allgemeine Phrasen und nicht allein Otfrid eigen; *godes holdon* Ludw. 36 — Otfr. III, 20, 73 kommt später in der Literatur des 11./12. Jahrh. oft vor (Kraus, Deutsche Gedichte des zwölften Jahrhunderts Anm. zu III, 68 S. 111 und zu XIII, 89 S. 257), läßt also wiederum erkennen, daß nicht gerade Otfrid der Schöpfer des Ausdrucks gewesen sein mußte; so ist auch *frâno* hinter dem Substantiv Ludw. 46 später ganz geläufig, vgl. Kraus a. a. O. zu IX, 21 S. 191; daß Otfrid das Wort *êregrehti* Ludw. 59 erst aufgebracht habe, ist ebenfalls sehr unwahrscheinlich; bleibt der Reim *cehanton* : *fianton* 53 = Otfr. IV, 1, 9. 12, 12 (*vigandun* im Reim : *haptbandun* im ersten Merseburger Zauberspruch). Mit diesem Material ist ein Einfluß von Otfrids Evangelienbuch auf das Ludwigslied nicht zu erweisen. Anders allerdings sind die Übereinstimmungen mit der Widmung an Ludwig beschaffen. Sie sind häufiger auf verhältnismäßig kleinem Raume und verwandten Anschauungen entsprungen. Das Bild beider Könige ist dasselbe, aber es ist eben der zeitgemäße Fürstentypus, und da das Porträt das gleiche ist, so müssen auch die einzelnen typischen Züge sich wiederholen. So ist auch durch die obigen Parallelen eine unmittelbare Benutzung von Otfrids Widmung durch den Dichter des Ludwigsliedes nicht sicher bezeugt. Zudem gab es gewiß eine ganze, reich gepflegte Gattung von enkomiastischen Fürstengedichten, die alle in demselben Gedankenkreis sich bewegten, von welchem eben Otfrids Widmung und das Ludwigslied nur die zufällig übriggebliebenen deutschen Exemplare sind. Damit nun ist der Grundsatz festzustellen, daß Wort- und Formelgleichungen nur dann als Beweismittel für Abhängigkeit eines Schriftstellers von einem andern gelten können, wenn sie entweder in großer Menge auftreten oder ganz eigenartig sind; unter allen Umständen aber müssen die inneren Bedingungen, unter denen die beiden Werke stehen, genau festgestellt sein.

[1]) Vgl. Heinzel, Kl. Schr. S. 12.

Aufzählung eher durch die ihm als Geistlichen geläufige lateinische Formensprache gekommen sein.

Aus der Alliterationsdichtung tritt das Lied heraus, inhaltlich steht es vielmehr im Zusammenhang mit der gleichzeitigen lateinischen Dichtung[1]) und zwar mit dem lateinischen historischen Lied. Ganz ähnlich erscheint im Avarenlied (Sieg Pippins über die Avaren 796, Mon. Germ. Poet. lat. I, 116) der kriegerische Stoff in geistlicher Anschauungsweise. Auch das Lied auf die Schlacht von Fontenay (Fontanetum) gehört in diese Reihe.[2]) Aber das deutsche Gedicht hat mit seinem gedrungenen Satzbau einen andern Formtypus und nur bei lebhafter Darstellung wie in der Kampfschilderung greift die lateinische Rhetorik zu dem Stilmittel des raschen Satztempos. Woher der einfache Erzählerstil des Ludwigsliedes — also abgesehen von der Kampfschilderung — stammt, ist mit Sicherheit wohl nicht zu ergründen, weil er eben an sich die naturgemäß sich gebende, kunstlose Ausdrucksform ist, die sich bietet, wenn ein Dichter ohne Anwendung rhetorischer Mittel seinen Stoff in Rhythmus und Reim zwängen muß. Dieselbe parataktische Einfachheit haben auch das altfranzösische Leodegarlied und die altfranzösische Passion du Christ in vielen Strophen, ebenso wie das geistliche historische Lied, die lateinische vulgäre Heiligenhymne oder auch die lateinische Prosa in Predigten und Legenden. Es ist die allgemeine populäre Erzählungsart der Zeit, eine Form der neuen, romanischen Periode gegenüber dem alten germanischen Epenstil, die Sprache der Reimgedichte gegenüber jener der Alliterationsdichtung, die Kunstübung des modernen, von der lateinisch-romanischen Bildung beeinflußten Spielmanns gegenüber jener des einheimischen Skop.

Der Verfasser des Liedes war, wie man aus der religiösen Stimmung seines Werkes schließen muß, ein Geistlicher.

Das Gedicht besteht aus zweiundzwanzig zweizeiligen Strophen in Abwechslung mit fünf dreizeiligen (Str. 17. 18. 19. 25. 27). Die dreizeiligen Strophen bedeuten kein besonderes Stilmittel, denn sie dienen außer der letzten Strophe, welche das ganze Lied beschließt, weder zur Gliederung des Inhalts noch zur Hervorhebung hervorragend wichtiger Stoffteile. Sie dienen nicht zur Gliederung des Inhalts, denn der dramatische Höhepunkt des Ganzen liegt in der Schlachtschilderung, beginnt also mit v. 46 (= Str. 22), die erste Dreizeilergruppe endigt aber schon mit v. 41 (= Str. 19). Wenn man überhaupt eine Zweiteilung des Gedichts vornehmen will, so würde sie zwischen v. 26 und 27 zu machen sein, damit daß der König den Krieg eröffnet durch Erheben des Feldzeichens und den Nordmannen entgegenreitet. Den „Gipfelpunkt des ersten Teiles" (Habermann S. 23) bildet dann nicht die Rede Ludwigs an seine Großen, sondern viel eher seine Berufung durch

[1]) Seemüller a. a. O. S. 324; Fritz Jacobsohn, Der Darstellungsstil der historischen Volkslieder des 14. u. 15. Jahrh., Diss. Berlin 1914, S. 7—17.

[2]) Auch das historische Präsens *Her sihit* 45 erinnert an das Lateinische; s. MSD. II[3], 74.

Gott v. 21—26. Ein äußerer Abschluß wird mit v. 26 ebensogut gemacht wie mit v. 41, denn die folgenden Partien beginnen beide Male mit einem Fortschritt in der Erzählung, der durch den gleichen sprachlichen Einsatz bezeichnet wird: *thô nam her godes urlub* 27 — *thô nam er skild indi sper* 42 (vgl. auch *reit her thara in Vrankon* 28 — *ellianlîcho reit her* 42). — Die dreizeiligen Strophen dienen auch nicht zur Hervorhebung des Inhalts und verleihen demselben nicht einen besondern Nachdruck. Im Gegenteil: mit den kurzen, markigen Sätzen der zweizeiligen Strophen der Kampfschilderung v. 46—49 wird im ganzen Gedichte die stärkste poetische Wirkung erzielt. Mit beabsichtigter Rhetorik wird hier die Lebhaftigkeit des Kampfes durch den sprachlichen Ausdruck gemalt. — Man kann beim Ludwigslied auch beobachten, wie die dreizeiligen Strophen gewonnen wurden: das Plus des Umfangs gegenüber den zweizeiligen besteht in einer Dehnung des Inhalts, nicht in einer Zufügung neuer Gedanken. In Str. 18 und 19 kann man die unmittelbare Konzeption sogar verfolgen: die Verse 37. 38 entsprechen genau den Versen 40. 41 mit dem Parallelismus 'am Leben bleiben' — 'sterben'.

Die Beobachtung des Gebrauchs der mehr als zweizeiligen Strophen[1]) setzt am besten am Ludwigslied ein. Der Wechsel findet sich in der Samariterin wie im Ludwigslied mit zwei- und dreizeiligen Strophen, im Georgslied mit vier-, fünf- und sechszeiligen (?) Strophen, in De Heinrico mit drei- und vierzeiligen. Die Verteilung bei ungleichen Strophen ist, wie am Ludwigslied zu sehen war, willkürlich, jedoch so, daß sie erst anheben, nachdem mehrere Strophen mit der Normalzahl vorangegangen sind, daß sie dann gruppenweise zusammenstehen und daß sie den Abschluß des ganzen Gedichts bilden (dieser fehlt in der Samariterin). Dieselbe Verteilung haben auch die in Otfrids Kap. V, 19 und V, 23 eingestreuten Refrän[2]) (die Scherer als Strophen angesehen hat, Z. f. d. A. 19, 110). Die Freiheit im Strophenbau gehört zur Form der althochdeutschen erzählenden Lieder und ist auch in volkstümlichen Gedichten der mittelhochdeutschen Zeit zu treffen.[3])

Der Rhythmus[4]) ist frei, zum Sprechvortrag[5]) bestimmt. Senkungen fehlen oft, auch einige ganz senkungslose Verse kommen vor; dagegen ist mehrsilbige Senkung nicht häufig. Der Reimgebrauch[6]) mit den vielen

[1]) MSD. II[3], 70. 98 f. 103. 113. 218. 269 f.; Scherer, Z. f. d. A. 19, 104 ff.; Neckel, German.-romanische Monatsschrift 5, 523 f.; Kögel, LG. 2, 94. 99. 112. 118 f. 131 f.

[2]) Refrän bei Otfrid: Erdmanns Ausgabe S. LXVII.

[3]) In der Spielmannsdichtung des 12. Jahrh. lassen sich Strophen von zwei und drei Reimpaaren nachweisen, so besonders im Wiener Oswald (vgl. Baesecke, Der Münchener Oswald, Breslau 1907, S. 310 ff.; Ehrismann, Z. f. d. A. 50, Anz. 32, 180 f.). Auf volkstümlicher Grundlage beruht auch der Tanzleich Tannhäusers (MSH. II S. 82 Nr. II), der zu 23 Vierzeilern 2 Sechszeiler hat. Unter den Volksliedern bei Uhland wechselt die Strophenbildung in bezug auf die Verszahl z. B. in Nr. 74 C und D, Nr. 121, Nr. 162, Nr. 281. Der Ursprung der ungleichzeiligen Strophen kann in germanischen Dichtgattungen liegen, in der hymnischen oder gesellschaftlichen Poesie, im Tanzlied; aber nicht im epischen Lied, da dieses nicht strophisch gebaut war.

[4]) Kögel, LG. 2, 140—152; Habermann, S. 6—29. 102—115; dazu Baesecke a. a. O.

[5]) Enneccerus, Versbau S. 94 ff., dazu Steinmeyer, Berliner JB. 1901 S. 72.

[6]) Zarncke, Berichte der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften 1874 S. 40.

Assonanzen und schwachtonigen Reimsilben ist altertümlich. Die Verse sind nicht dipodisch gebaut.

Das Ludwigslied ist das älteste uns erhaltene historische Lied und innerhalb der Reimdichtung die erste freie Schöpfung, die nicht von einer lateinischen bezw. geistlichen Grundlage ausgeht. Es ist ein Preislied, ein Hofgedicht und damit zur Kunstdichtung zu rechnen. Wir haben hier ein lehrreiches Beispiel für die Entstehungsweise eines historischen Liedes: zu einem bestimmten Zweck und mit bewußter Absicht ist eine feststehende Tatsache durch die Phantasie umgebildet worden, und zwar geschah diese Entwirklichung des historischen Faktums unmittelbar nach dem Ereignis selbst, also zu einer Zeit, da der zugrunde liegende Vorgang den Beteiligten noch ganz bekannt sein mußte.

Innerhalb der geistigen Entwicklung unseres Volkes gehört auch das Ludwigslied zu jenem großen Kulturprozeß der Durchdringung germanischen Wesens mit den Ideen des Christentums.

§ 39. De Heinrico.

MSD. Nr. 18 u. II³, 99—106; Braune, LB. Nr. 39 u. S. 195; Piper, Ält. d. Lit. S. 301 f., Nachtr. S. 221 f.; Kelle, LG. 1, 191—196. 373—377; Kögel, LG. 2, 126—136, Grundr.² S. 126 bis 128. — Erster Druck von J. G. Eccard, Veterum monumentorum quaternio, Lipsiae 1720, S. 49—52 (dazu J. Grimm, D. Gramm. 1. Teil, erste Ausg. 1819 S. LX u. Kl. Schr. 8, 76); W. Wackernagel in Hoffmanns Fundgruben 1 (1830), 340 f. (unter Auflösung der Strophen in Halbzeilen); derselbe, Altdeutsches Lesebuch 1859 S. 109—112; Lachmann in Köpkes Jahrbüchern des Deutschen Reichs unter Otto I. (1838) S. 97; Oskar Schade, Veterum monumentorum theotiscorum decas, Weimar 1860, S. 5—8.

Hs.: Universitätsbibliothek zu Cambridge (sog. Cambridger Liederhandschrift),[1]) enthält auf Bl. 432—441 eine Sammlung lateinischer Lieder von einem Schreiber des 11. Jahrh., dessen Schrift angelsächsische Züge enthält (bes. *r* und *t*). Unser Gedicht steht Bl. 437 b und 437 c. Einige Stellen sind schwer zu entziffern.

Der Zeit nach fallen die Lieder zwischen die Jahre 968 und 1039. Abgefaßt sind sie von verschiedenen Dichtern, die Spuren weisen für die Entstehung der Sammlung an den Rhein. Im ganzen sind es 47 Nummern, davon einige allerdings nicht mittelalterliche Erzeugnisse, sondern Auszüge aus klassischen Autoren. Ihr Inhalt ist verschiedenartig, es finden sich Preisgedichte und Totenklagen auf Fürsten und Geistliche, religiöse und didaktische Gedichte, Erzählungen, Schwänke, Natur- und Stimmungslieder. Mehrere dieser lateinischen Stücke gehören als Ausdruck deutschen Geisteslebens auch der deutschen Literaturgeschichte an.

Das Lied De Heinrico ist, als einziges der Sammlung außer dem Liebesantrag (unten § 40), in lateinisch-deutscher Mischprosa geschrieben,[2]) in der

[1]) Die früheste Nachricht dieser außerordentlich wertvollen Handschrift hat J. G. Eccard gegeben in seiner oben genannten Schrift Vet. Mon. quat. 1720; die ganze Sammlung dieser lateinischen Lieder ist zuerst abgedruckt worden von Phil. Jaffé, Z. f. d. A. 14, 449—495, dann von Piper, Nachträge S. 206—234; dazu K. Breul, Z. f. d. A. 30, 186—192; R. Priebsch, Z. f. d. A. 38, Anz. 20, 207. — Beschreibung der Handschrift bei R. Priebsch, Deutsche Handschriften in England, 1. Bd., Erlangen 1896, S. 20—27.

[2]) Scherer, Leben Willirams, Wiener SB. 53 (1866), 294, vergleicht damit den Schluß des ags. Gedichtes vom Phoenix (Grein-Wülcker, Bibl. d. ags. Poesie 3, 116).

Art, daß je die erste Halbzeile lateinisch, die zweite deutsch ist (in v. 7. 22 und 27 greifen die beiden Sprachen jeweils in die andere Halbzeile über). Nach den dialektischen Merkmalen [1]) ist es von einem Schreiber in der Gegend von Köln, Trier oder Aachen geschrieben (allerdings nicht ganz rein mittelfränkisch) und dorther stammte wohl auch der Verfasser. Die hervorstechenden Dialektismen sind: germ. *th* und *d* unverschoben (*þ* geschrieben in *þar* 20), aber auslautend *t* in *bringt* 7, *intfieg* 18 (*intsieg* Hs.), *mit* 19; *td* in *otdo* 6. 9. 18. 23, *t* statt *th* im Anlaut bei *tid* 26; [2]) *t* zu *ʒ* verschoben gegen mittelfränkischen Gebrauch in den Wörtchen *thaz* 2. 16, *iz* 2. 23. 24, *uuaz* 20, *allaz* 26, aber doch geblieben in *tid* 26; inl. *b* als *v*, *f*, tönende Spirans, in *seluemo* 8 (*selue moze* Hs.), *hafon* 25, *hafode* 20; ausl. *g* = *ch*: *ig* 2; *o* > *u* in *willicumo* 12. 14, *fulleist* 25; schwacher Dat. Si. auf *-on*: *hêron* 3; statt des schwachen Gen. Si. fem. der starke: *thero ewigero thiernun* 4; *o* statt *ê* im Verbum 'haben': *hafon* 25, *hafode* 20; der kontrahierte Infinitiv *ze sîne* = *ze sehanne* 8; 3. Si. Präs. Ind. *is* 26; *mî* 13. 14 im Reim gegen *thir* 8 und auch *gî*, geschrieben *igi* in der Verschmelzung *sidigimi* 14, = *ir* sind im Munde des sächsischen Kaisers Otto vielleicht als niederdeutsche Dialektformen aufzufassen; [3]) endlich *thus* 5, *fane* 15.

Der Dichter war ein Geistlicher, der jedenfalls auch geübt war, lateinische Verse zu machen. Sein Lied betrifft ein in der Geschichte des zehnten Jahrhunderts bekanntes Ereignis. Im Jahr 936 starb Heinrich I., der kraftvolle erste deutsche König aus sächsischem Geschlecht. Das Reich ging nach seiner Bestimmung über auf seinen ältesten Sohn aus ebenbürtiger Ehe, auf Otto I., der später der Große genannt wurde. Der zweite Sohn aber, Heinrich, der Liebling der Mutter, der frommen und herrschbereiten Königin Mathilde, machte bald Ansprüche auf die Krone, da zur Zeit von Ottos Geburt der Vater noch Herzog gewesen, er aber der erste Sohn des Königs Heinrich sei. Auf eine erstmalige Empörung Heinrichs und darauffolgende Versöhnung mit Otto 939/40 wiederholte sich bald wieder das Spiel. Die zweite Versöhnung fand an Weihnachten 941 in Frankfurt statt. Dieser Vorfall ist von der Geschichte festgehalten (Fortsetzung von Reginos v. Prüm Chronik, Liudprand v. Cremona, Widukind) und bald von der Sage romantisch ausgeschmückt worden, nicht ohne Zutun der kaiserlichen Familie selbst. Denn denen unter ihren Gliedern, die zu Heinrich hielten, war daran gelegen, das Andenken an seinen Verrat und seine demütigende Buße auszulöschen. Es kam hauptsächlich darauf an, die nun begründete herzliche Eintracht der Brüder ins hellste Licht zu setzen. Das tat schon Hrotswitha in ihren Gesta Ottonis v. 336—377, wo Heinrich, der edle Büßer, von starker Liebe überwältigt, das süße Geschenk der Gnade erbittet, die Otto in gütiger Frömmigkeit sofort ihm gewährt. [4])

[1]) Kögel, LG. a. a. O.; H. Meyer, Jahrbuch für niederd. Sprachforschung 23, 1897, 89—91; Seelmann ebda S. 99—101.

[2]) Franck, Altfränkische Grammatik §198.

[3]) Ehrismann, Beiträge 29, 125.

[4]) Die historischen Stellen sind verzeichnet bei Kelle, LG. 1, 373—377.

In der Tat war „nach diesem kein weiterer Zwist zwischen ihnen". Heinrich († 955) erhielt Baiern als Herzogtum, sein Nachfolger war sein Sohn, Heinrich II., der Zänker (955—995), und dessen Sohn war der spätere Kaiser Heinrich II.

Die Versöhnung Ottos I. mit seinem Bruder Heinrich am Christtage 941 ist der Gegenstand unseres Gedichtes, der Held ist, wie die erste Strophe ankündigt, der Herzog Heinrich (I.), die Absicht ist, ihn in seiner Bedeutung für die Reichspolitik gleichsam zum Mitregenten seines kaiserlichen Bruders Otto zu stempeln; verfaßt aber ist es erst zum Regierungsantritt des Enkels dieses Heinrich, des eben genannten Kaisers Heinrich II., und hervorgegangen aus dessen Bestrebungen, sich gegenüber den andern Bewerbern, Eckard von Meißen und Hermann von Schwaben, als den rechtmäßigen Erben der deutschen Königskrone, den Nachkommen des ruhmreichen Begründers der sächsischen Dynastie, des Königs Heinrich I., darzustellen. Es ist ein politisches Tendenzwerk, verfaßt im Auftrag der Partei Heinrichs II.

[Mit dieser Auffassung ist das Ergebnis des in den Beiträgen 29, 118—126 veröffentlichten Aufsatzes wiedergegeben.[1]) Aber der historische Hintergrund des Gedichtes ist viel umstritten. Schon Lachmann (Über die Leiche der mhd. Dichter, Rheinisches Museum 1829, Bd. 3 S. 430 Anm. u. Kl. Schr. S. 335 Anm.) und ihm folgend Scherer in den Denkmälern, Kelle, LG. 1, 194 f. und Wilmanns, Gött. gel. Anz. 1893, 534, nehmen als Grundlage die Versöhnung von 941 an, setzen aber die Abfassung des Gedichtes nicht so spät, unter Kaiser Heinrich II., sondern schon um 968 an; ebenso Kögel, LG. 2, 132—136, dieser jedoch unter Beiziehung der Versöhnung von 940, und Seemüller (a. a. O. S. 339—349), der den Anlaß der Abfassung des Gedichtes in den Beziehungen zwischen Otto III. und Heinrich II. dem Zänker im Jahr 984 findet. Zuerst hatte Uhland (Schriften 7, 578—581)[2]) diese beiden Fürsten als Personen des Gedichtes aufgefaßt und die Entstehungszeit nach 982 verlegt (doch Otto I. und seinen Bruder Heinrich, Schriften 1, 473—475). H. Meyer (Jahrbuch des Vereins f. niederd. Sprachforschung 23, 1897, 70 ff.) entscheidet sich für 948 (wie schon vorher R. Winter, Heinrich von Bayern, Jenaer Diss., Marienwerder

[1]) Dem Bedenken gegen die Beiziehung der Legende, d. i. der von den historischen Tatsachen abweichenden Tradition, zur Erklärung des Gedichtes (Berliner JB. 1903 S. 86), ist entgegenzuhalten, daß die ganze Geschichtschreibung des zehnten Jahrhunderts, wo es sich um Stellungnahme für oder gegen eine Person handelt, gar nicht von der Wahrheitsliebe diktiert, sondern der willkürlichen Parteigängerei verfallen ist, ja daß man bei einem politischen Gedicht jener Zeit geradezu Fälschung der Tatsachen erwarten muß. Wer ferner eine Tendenz in dem Gedichte in Abrede stellt (Joseph a. a. O. S. 198), für den sind die Nachweise Scherers MSD. II[3], 102 f. und Kelles LG. II, 194 f. nicht vorhanden und er muß eine solche auch bei den historischen Quellen, bei Widukind, Hrotswitha, der jüngeren Vita Mathildis ausschalten. Endlich ist in der Geschichtschreibung als ein denkwürdiges, das allgemeine Interesse beschäftigende Ereignis nur die Zusammenkunft von 941 behandelt, nur sie ist unter Hervorhebung einzelner Umstände geschildert, ja sie ist sogar von der Dichtung (eben in den Gesta Ottonis der Hrotswitha) noch 25 Jahre später in einer lebensvollen, auf starke Rührung berechneten Szene verherrlicht worden. Sie ist ein Erinnerungsstück in der Familientradition gewesen, das aber nicht nur aus Pietät bewahrt wurde, sondern mit bestimmten politischen Zwecken dem Gedächtnis erhalten blieb.

[2]) Die ganze Stelle reicht von 7, 569—581.

1872, S. 76—78, und nachher Ernst Mayer, Hist. Vierteljahrsschrift 2 (1899), 517 f., dazu Steinmeyer, Berliner JB. 1899 S. 66; Uhl, Z. f. d. Phil. 33, 247). Seelmann (Jahrb. d. Vereins f. niederd. Sprachforschung 12, 1886, 75—89, dazu Bd. 23, 1897, 94—99) gelangt ohne sachlich gegebene Gründe zu dem Reichstag von Augsburg 952 (vgl. dazu Kelle a. a. O. S. 376 f., Steinmeyer, MSD. II³, 105 u. Berliner JB. 1898 S. 73 ff.). Joseph (Z. f. d. A. 42, 197—217, dazu Steinmeyer, Berliner JB. a. a. O.) stimmt für 956 bezw. 965. In Kögels Darstellung, Grundr.² S. 127 f., sind die Ansichten von Joseph und H. Meyer zusammengefallen. Steinmeyer, MSD. II³, 106, zweifelt an der Beziehung zu Otto I. und dessen Bruder und weist auf die Verbindung zwischen Otto III. und Heinrich II. dem Zänker (Zug nach Brandenburg 992) hin. Ihm schließt sich, mit einigen Modifikationen, Priebsch an (Deutsche Handschriften in England 1, 26 f.). In jeder Beziehung abzulehnen ist, schon der Methode wegen, die Begründung, die J. R. Dieterich Z. 47, 431—446 seiner Annahme gibt, daß das Gedicht auf die Belehnung Heinrichs II. des Zänkers durch Otto II. (auf dem Reichstag zu Worms 973) gehe.]

Aufbau und Stil. Das Gedicht ist folgendermaßen gegliedert:[1])

a) Str. 1, die Einleitung, enthält v. 1. 2 die Anrufung des Jungfrausohnes zu dem Unternehmen des Erzählers und v. 3. 4 die Nennung des Namens dessen, von dem erzählt wird. Diese Form ist der lateinischen Preisdichtung geläufig, unter den Gedichten der Cambridger Handschrift haben sie die Nummern II—VI (Jaffé). Der Stil der Einleitung ist der Hymnendichtung entnommen.

b) Str. 2. 3. 4 und erste Hälfte von 5. Empfang Heinrichs durch Otto und zwar: Str. 2 Botenstrophe; Str. 3 Otto erhebt sich, geht Heinrich entgegen; Str. 4 er gibt ihm und seinen Begleitern den Willkommgruß; Str. 5 erste Hälfte, Händedruck. Eine Szene höfischer Etikette in spielmännischer Darstellung, besteht in einem auch in der mittelhochdeutschen volkstümlichen Dichtung beliebten Motiv.[2]) Dieser Teil ist episch, mit Dialog.

c) Str. 5 zweite Hälfte, 6. 7. 8. Staatsrat, Politik. Ist ein geschichtlicher Bericht.

Teil a führt den Helden der Handlung ein, Teil b ist die Vorerzählung für den Teil c, der den eigentlichen Zweck des Ganzen enthält.

Die Ausdrucksweise, die lateinische wie die deutsche, ist einfach und schmucklos. Volkstümlich sind die wiederkehrenden Formeln *Otdo ther unsar keisar guodo* 6. 9, *mit mihilon êron* 11. 19; die Beteuerungen 25. 26. Der Satzbau ist nicht kräftig gegliedert mit starker Inhaltsfüllung, sondern die Gedanken sind durch überflüssigen Sprachstoff gedehnt. Die Auffassung ist trocken. Sie erhebt sich nirgends zu einer wärmeren Stimmung und über den politischen Geschäftston kommt der Stil nicht hinaus. Einer solchen Behandlung des Stoffes eignet nur der Sprechvortrag. Dazu paßt die Geringwertigkeit der künstlerischen Form.

[1]) Vgl. Seemüller a. a. O. S. 349 f.

[2]) Kögel, LG. 2, 130 f.

Die Verse[1]) sind wenig sorgfältig behandelt, die Reimfreiheit ist zur Willkür ausgeartet. Es mangelt dem Dichter an rhythmischem Gefühl. Auch die Armut an Reimwörtern zeugt von geringem Kunstsinn. Die beiden Eigennamen Heinrich und Otdo sind sieben- bezw. dreimal im Reim gebraucht, zweimal *mî*, je zweimal *guodo* und *êron* in den betreffenden Formeln. Die lateinischen Halbverse sind nach deutschem Rhythmus gebaut, d. h. mit freier Senkungsfüllung, freiem Auftakt, auch mit Tonversetzung.

Die Strophen haben drei Zeilen (Str. 3. 4. 5. 7. 8) oder vier (Str. 1. 2. 6). Eine Verteilung der ungleichen Strophen aus Inhaltsgründen ist auch hier nicht zu erkennen.

Das Gedicht De Heinrico vertritt als einziges im Althochdeutschen die politisch-historische Gattung. Hier tritt zum erstenmal in der deutschen Literatur der Spielmannsstil auf. Aber volkstümlich ist das Gedicht nie gewesen, denn es ist ja zur Hälfte undeutsch.

§ 40. **Liebesantrag** (Kleriker und Nonne).

MSD. II[3], 104 (Scherer). 106 (Steinmeyer); Jaffé, Z. f. d. A. 14, 494 f.; Piper, Nachtr. S. 225 f.; Breul, Z. f. d. A. 30, 190—192; Kögel, LG. 2, 136—139, Grundr.[2] S. 128.

Unter den Liedern der Cambridger Handschrift befindet sich Bl. 438[b] bis 439[a] noch ein Gedicht in zur Hälfte lateinischen, zur Hälfte deutschen Versen (wie De Heinrico), in ursprünglich zehn Strophen zu je zwei Langzeilen, deren Halbzeilen reimend bezw. assonierend gebunden sind. Ob das Lateinische und das Deutsche überall gleichmäßig auf die zwei Halbzeilen verteilt sind, ist zweifelhaft,[2]) denn nur einzelne, meist unzusammenhängende Wörter sind leserlich, da das Gedicht von einer spätern Hand, wohl wegen des bedenklichen Inhalts, wie auch die Nummern 25. 37 und 47 der Cambridger Sammlung (bei Jaffé Nr. XXXI. XXXIII und Breul S. 191 f. BC) stark radiert ist. Entstanden ist es am Ende des zehnten oder in der ersten Hälfte des elften Jahrhunderts.

Es ist die Aufforderung eines Mannes an eine Nonne zur Minne. „Der Frühling (die Zeit, *tempus*) ist da, das Gras wächst", so leitet er das Gespräch ein. „Was soll ich tun?" fragt sie. „Erprobe meine Liebe," antwortet er, „im Walde singen die Vögel." „Was soll mir Philomela? Krist habe ich mich ergeben" antwortet die Nonne. Er dringt weiter in sie, „Setze dich zu mir[3]) ... (liebste) Nonne, erprobe meine Minne, ich werde dir dafür Welt(wonne?)[4]) geben." Sie aber weist auf den Himmel hin: „Der Himmel ist Christi Reich, in Ewigkeit regiert er im Himmel." Das Folgende ist nicht mehr zu entziffern, aber der Ausgang ist klar: jedenfalls siegt die Tugend.

---

[1]) Zarncke a. a. O. 1874, 39; Kögel, LG. 2, 140—152; Habermann S. 65—77. 156—166, dazu Baesecke a. a. O.

[2]) Spätere lateinisch-deutsche Gedichte sind noch enthalten in den Carmina Burana und zwar bei Schmeller S. 73. 188. 210. 212. 216 (zwei Stücke). 275, vgl. auch S. 235 Str. 21. Auch der Bilsener Schlußvers, MSD. Nr. 50 u. Anm. II[3], 314 f. besteht aus einer lateinischen und einer deutschen Zeile. Siehe ferner den Liebesgruß im Ruodlieb (s. unten).

[3]) Str. 6 *sede ā. me* (*sede apud me*), vgl. *sedeamus* Carm. Burana, Schmeller S. 216 Nr. 146 Str. 7.

[4]) Vgl. *ille uel in dotem mihi mundum si daret omnem* Ruodlieb ed. Seiler XVII, 45. 81, S. 297. 298.

Verführungsgeschichten sind ein sehr beliebtes Thema der mittellateinischen Literatur. Das Muster ist Ovids Ars amandi. So in den lasziven epischen Komödien des 12./13. Jahrhunderts Pyrrus und Alda, Milo und Afra, Pamphilus und Galathea, das Motiv wiederholt sich in verschiedenen Gedichten der Carmina Burana, wovon hier besonders die lateinisch-deutsch gemischten Nummern 145 und 146 (S. 216 bei Schmeller, Carmina Burana, Lit.Ver. Bd. 16, 2. Aufl., Breslau 1883) anzuführen sind;[1]) auch das dem unsern unmittelbar vorhergehende Gedicht der Cambridger Handschrift 'Iam dulcis amica'[2]) hat denselben Inhalt. Noch näher zu ihm stehen zwei Komödien der Hrotswitha, weil sie zugleich in der Tendenz mit ihm übereinstimmen, Dulcitius und Calimachus (s. unten), insofern auch hier die Keuschheit einer heiligen Frau siegt über die Verführungskünste des Mannes. Hier und ebenso in den oben angezogenen epischen Komödien sowie in 'Iam dulcis amica' ist der Liebhaber ein vornehmer Herr. Und ein solcher ist gewiß auch in unserm Dialog gemeint. Ein Geistlicher würde unmöglich Weltgüter[3]) versprechen und überhaupt die ganze sittliche Anlage des Gedichtes spricht gegen einen Kleriker. Der Gegensatz von Welt und Gott wäre ja dann in zwei Ständen des Klerus selbst, in den Personen des Geistlichen und der Nonne, dargestellt, wobei der Geistliche das Reich der Welt vertreten würde. Die Idee des Gedichtes ist der Dualismus zwischen Welt (v. 20 bei Breul) und Himmel (v. 25) und der Sieg der Askese über die Erdenlust oder des Mönchstums über die Weltleute.

Das Gedicht ist von großer Wichtigkeit für die Geschichte der altdeutschen Lyrik, des Minnesangs. Zwar kann man es nicht das älteste deutsche Minnelied nennen (Pertz, Abhandl. der Berliner Akademie 1851 S. 222), auch kann es nicht als Beweis dafür angesehen werden, daß es schon im 10. oder 11. Jahrhundert eine volkstümliche deutsche Liebeslyrik gegeben habe,[4]) denn es ist ein Erzeugnis der mittelalterlichen Klerikerdichtung und zwar mit religiöser Zuspitzung. Aber es ist lehrreich für die Form der Liebeslyrik. Der Eingang enthält ein typisches Naturbild, das sich ebenso in verwandten mittellateinischen Gedichten findet, so in Nr. XXVII. XXVIII. XXIX der Cambridger Lieder bei Jaffé S. 490—493, und wie es dann, ebenfalls als Einleitung, traditionell in vielen späteren Vagantenliedern wiederkehrt.[5]) Natur und Liebe sind in diesen letzteren wie in unserm Gedicht und in Nr. XXIX bei Jaffé verbunden, der Frühling ist die Zeit der Minne und des Minnesehnens. Aus der Tatsache, daß der Natureingang ein verbreitetes Motiv der mittellateinischen Dichtung war, ergibt sich für unser Lied, daß der lateinische Text — *tempus adest* —

---

[1]) Wilhelm Creizenach, Geschichte des neueren Dramas, 2. Aufl. Halle 1911, S. 16—42; Wilhelm Cloetta, Beiträge zur Litteraturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, Halle 1890, S. 76. 79. 88 ff.

[2]) Jaffé Nr. XXXI S. 494; eine vollständige Fassung bei Du Méril, Poésies populaires latines du moyen âge, Paris 1847, S. 196 f.

[3]) oder gar 'weltliche Ehre', Scherer, MSD. II[3], 104; Kögel, LG. 2, 138.

[4]) Über den Ursprung des deutschen Liebesliedes s. oben „Winileod" S. 23 f.

[5]) K. Burdach, Reinmar der Alte und Walther von der Vogelweide, Leipzig 1880, S. 161 f.

der ursprüngliche ist und daß somit die deutschen Worte — *grouonot gras* — nur eine Fortsetzung der lateinischen sind.[1])

Nach den wenigen dialektischen Merkmalen[2]) ist die Mundart der deutschen Halbzeilen nordrheinfränkisch oder thüringisch: (Zitate nach Breuls Abdruck) anlautendes *th* ist unverschoben: *thu* 5, *thir* 14, *tho* 24, *thaz* 31, *th* . . . 23. 24; *d* ist geblieben in *rîdan* 18; *[h]umele* 23, *humele* 25 für *himile*; *sal* 33; *her* = *er* 31; *z* in *thaz* 31 spricht gegen das Mittelfränkische.

§ 41. Hirsch und Hinde.

MSD. Nr. 6 u. II[3], 57 f.; Piper, Ält. d. Lit. S. 157, Höf. Epik 3, 683; Kelle, LG. 1, 216. 387; Kögel, LG. 2, 189 f., Grundr.[2] S. 70. — Erster Druck von L. Bethmann, Z. f. d. A. 5 (1845), 203 f.; Wackernagel, Altdeutsches Lesebuch 1859, 140. — A. Kuhn, Z. f. d. Phil. 1, 109 Anm.

Hs.: Burgundische Bibliothek in Brüssel Nr. 8860—67, kl. 8°, 76 Bl., 10. Jh.,[3]) lateinische Gedichte enthaltend; am Rande von Hs. 8862 Bl. 15b stehen von einer Hand des 11. Jhs. unsere Verse. Sie sind mit Noten versehen, das Gedicht war also zum Singen bestimmt.

Wenn die Handschrift, wie wahrscheinlich ist, aus St. Gallen stammt (da am Rande von Bl. 74b—76a eine mit Neumen versehene lateinische Sequenz auf den in St. Gallen verehrten heiligen Otmar geschrieben ist), dann sind die Verse, wie die der Notkerschen Rhetorik, Zeugnis dafür, daß daselbst die deutsche Dichtung Beachtung fand. Sie sind, wie die Verse vom Eber, ein Stück Kleinigkeitsdichtung und gehörten, wie jene, zu der im zehnten und elften Jahrhundert so beliebten Gattung der Tiergedichte.

Die anderthalb erhaltenen Verse leiten eine Verführungsgeschichte in allegorischem Gewande ein. Der Liebhaber — der Hirsch — raunt dem Mädchen — der Hinde — etwas ins Ohr. Das Gedicht kann nicht umfangreich gewesen sein, die wenigen Worte deuten schon den Hauptpunkt des Ganzen an. Es hatte Endreim.[4])

Rûnen, in daz ôre rûnen, in diu ôren rûnen, vom Liebesgeflüster und zwar oft unmittelbar in verfänglichem Sinne, ist im Mittelhochdeutschen häufig belegt: Neidhart 45, 23. 90, 5; Konrads Trojanerkrieg 10132; Salomon und Morolf ed. von der Hagen und Büsching 2521, Rennaus 93. Ein Bîspel Suchensinns warnt die Frauen vor dem *ôren rûnen*[5]) und erinnert dadurch an unser Gedicht, daß die Moral an die Erzählung vom Hirsch und Jäger anknüpft. Das ahd. Gedicht von Hirsch und Hinde scheint danach eine der verschiedenen Variationen von dieser im Mittelalter sehr beliebten Fabel gewesen zu sein. Zugrunde liegt die Tiergeschichte vom *ἀνθόλοψ*, lat. antula, im deutschen Physiologus autula.[6])

[1]) Über die Natureingänge in der mhd. Liebeslyrik s. Band II unter Minnesang.

[2]) MSD. I[3] S. XIV u. II[3], 104.

[3]) Beschrieben von L. Dümmler, Neues Archiv für ältere deutsche Geschichtskunde 4, 155 ff.

[4]) Der gleiche Anlaut in *hirez* und *hintûn* beweist nichts für alliterierende Form des Gedichtes, sondern er ist schon durch die zweigliedrige Formel „Hirsch und Hinde" bedingt; Ehrismann, Z. f. d. Phil. 45, 308 f.

[5]) Emil Pflug, Suchensinn und seine Dichtungen, Germanist. Abhandlungen 32, Bonn 1912, S. 88—90.

[6]) MSD. Nr. 82 Abs. 9 (I[3], 265 Z. 12 ff.); Friedr. Lauchert, Geschichte des Physiologus S. 31 f. 267. 287 f.

Die Moral der Fabel vom Hirsch und Jäger ist die Mahnung zur Beherrschung der Leidenschaften, die Warnung, sich nicht vom Teufel betrügen zu lassen und vor weltlichen Lüsten, hauptsächlich auch vor der *πορνεία*, *μοιχεία*, *huor huorlust*, sich zu hüten. Dieser moralische Sinn würde wieder zum Inhalt unserer Verse stimmen. Der Ausgang ist hier nicht erhalten.[1]) Gewöhnlich siegt im Bispel der Jäger, der Teufel, der Verführer. Mag aber hier auch umgekehrt die Tugend triumphiert haben, in beiden Fällen besteht eine Parallele (bezw. Antithese) zu dem lateinisch-deutschen Gedicht „Liebesantrag". In der Fabel des Physiologus sind schon die beiden Typen nebeneinandergestellt, der tugendstarke Mensch und der in des Teufels Stricke fallende Schwächling.

Die Entstehung des Gedichtes ist also folgendermaßen aufzufassen: das weltliche Motiv der Verlockung zur Minne ist gekleidet in das Gewand der Tierfabel, in welcher Hirsch und Hinde die Handelnden sind, weil die Moral an die Physiologuserzählung von der autula angeknüpft worden war. Oder umgekehrt: die Tiererzählung von der autula mit der Moral „Laß dich nicht gelüsten" wurde in die Form einer weltlichen Verführungsgeschichte gebracht nach dem Muster ähnlicher vorhandener Gedichte.

§ 42. Liebesgruß.

MSD. Nr. 28 u. II[3], 152—155; Kelle, LG. 1, 280 f. 415; Kögel, LG. 1, 62. 2, 139 f., Grundr.[2] S. 138. — Uhlands Schriften 3, 261—264 u. Anm. S. 355—361; W. Wilmanns, Leben und Dichten Walthers von der Vogelweide, Bonn 1882, S. 293; K. Burdach, Z. f. d. A. 27, 354; R. M. Meyer, Z. f. d. A. 29, 127 ff.; K. Liersch, Z. f. d. A. 36, 154—157; Ad. Hauffen, Das Bild vom Herzensschlüssel, Herrigs Archiv 105, 10 ff. — Faksimile: Petzet und Glauning XVIa.

Die vier Hexameter stehen in dem mittellateinischen Gedicht Ruodlieb (s. unten) und zwar zweimal, XVII, 11—14 und 66—69 (ed. Seiler S. 295 f. 298; Schmeller, Grimm und Schmeller, Lateinische Gedichte des 10. und 11. Jh., XVI, 11—14. 66—69, S. 192 ff.). Der Held des Gedichtes sendet einen Freund als Brautwerber an eine Dame (*hera*), diese trägt ihm als zusagende Antwort die vier Verse auf (v. 11—14), die er dann Ruodlieb zurückberichtet (v. 66—69). Der Text ist lateinisch, deutsch sind nur die beiden Reimpaare in der Zäsur und am Versende in den zwei mittleren Hexametern *liebes* : *loubes*, *vvunna* : *minna* (dieser Reim auch bei Otfrid ad Hartm. 18).

Derartige Formeln, in welchen die höchst denkbare Zahl von Grüßen oder Wünschen durch Vergleichung mit Naturdingen poetisch ausgedrückt ist, waren in der lateinischen Literatur der Karolingerzeit beliebt.[2]) Wahrscheinlich stammen sie aus der phantasievollen Sprache des Alten Testaments, dessen Vergleiche „zahlreich wie die Sterne am Himmel, wie der Sand am Meer" (Gen. 15, 5. 22, 17 u. ö.) den geistlichen Schriftstellern geläufig waren (s. Liersch a. a. O.). Demnach liegt den Ruodliebversen nicht ein volks-

[1]) Da die ganze Handschrift, vor allem aber auch die von der gleichen Hand eingetragenen Randtexte geistlichen Inhalts sind, so wird wohl auch das Gedicht von Hirsch und Hinde am Schluß eine moralische Wendung genommen haben.

[2]) Viele Beispiele aus verschiedenen Sprachen und Zeiten in MSD. II[3] a. a. O.

tümliches deutsches Liedchen zugrunde, sondern sie sind zusammengestellt aus solchen Gemeinplätzen. Gerade in jenen bei dem 'Liebesantrag' (§ 40) genannten lateinischen Liedern des 11., 12., 13. Jahrhunderts sind Laub, Vögel, Gras und Blumen Gegenstände des Frühlingsbildes. In der Frühlingsklage des Mädchens, Nr. 38 der Cambridger Handschrift (bei Jaffé XXIX S. 492 f.) finden sich z. B. alle vier Glieder zusammen: *frondes, flores et gramina* Str. 6, 3 (vgl. auch Str. 2, 3. 4), *volucres* Str. 3, 2. Die Ruodliebverse sind geradezu eine Umdichtung jener Frühlingsdarstellung in eine Grußformel und gehören in den Anschauungskreis der Eingangsverse des Liebesantrags. Da diese typische Auffassung also aus dem Mittellateinischen stammt, kann auch der poetische Liebesgruß im Ruodlieb nicht als Beweis für das Bestehen einer deutschen Liebeslyrik in der ersten Hälfte des elften Jahrhunderts angesprochen werden, es sind aber hier und in dem Liebesantrag die ersten Anklänge an die Minnelyrik in deutscher Sprache.

In den späteren mittelhochdeutschen Büchlein und Liebesbriefen wurden die einfachen Liebesgrüße zu einer besondern Dichtgattung ausgebildet, in ihrer alten Einfachheit sind die hyperbolischen Wünsche, vom Volk aufgenommen und, oft ins Komische umgesetzt, bis heute bewahrt worden, z. B. So viel Stern am Himmel stehen, so viel Schäflein als da gehen, so viel Vögel als da fliegen, als da hin und wieder fliegen, so viel mal sei du gegrüßt.

§ 43. Aus der St. Galler Rhetorik.

MSD. Nr. 26 u. II[3], 129—133; Piper, Ält. d. Lit. S. 343; Kelle, LG. 1, 229. 392; Kögel, LG. 2, 183—189, Grundr.[2] S. 71. — Ausgaben (s. unten, Notkers Rhetorik): Wackernagel, Altdeutsches Lesebuch 1839, 109—112 (Hs. A.); B. J. Docen, Aretins Beyträge zur Geschichte und Literatur 7 (München 1806), 292 f. (Hs. B); Hattemer, Denkmahle des Mittelalters 3 (1849), 577 f. (Hs. A u. B), dazu Piper, Z. f. d. Phil. 13, 464—466; derselbe, Die Schriften Notkers I (1882), 673 f. (nach allen drei Hss. A, B, C). — J. Grimm, Z. f. d. A. 4, 506 f. u. Kl. Schr. 7, 159 f.; Uhland, Volkslieder Nr. 131; Uhlands Schriften 3, 61 ff. 145 ff.; Wackernagel, Z. f. d. A. 4, 470 f. 6, 280 ff.; Fel. Liebrecht, Germania 1, 478 f.; O. Schade, Germania 14, 40—47 (unter Benutzung einer Niederschrift von Lachmanns Colleg); R. Heinzel, Österreich. Wochenschrift für Wissenschaft 1864, 875 u. Kl. Schr. S. 8; Scherer, Leben Willirams, Wiener SB. 53 (1866), 211 f.; Ludwig von Hörmann, Der heber gât in lîtun, Innsbruck 1873, dazu Scherer, Z. f. d. Gymnasialwesen 28, 746 f.; B. Schädel, Z. f. d. Phil. 9, 93—99; Joh. Stosch, Z. f. d. A. 33, 437—439.

Notker hat in seiner Rhetorik (d. i. soviel wie Stilistik) bei der Behandlung der Elocutio (d. i. der sprachliche Ausdruck) neben den lateinischen Beispielen aus Ennius und Virgil auch deutsche eingeflochten und zwar zur Erläuterung von zwei Lehrsätzen:[1]) I. Jeder Ausdruck kann einfach oder bildlich sein (*omnis locutio simplex vel figurata*), und zwar gilt dies a) sowohl für allgemeine Aussprüche (*in sententiis*) als auch b) für individuelle Darstellungen spezieller Gegenstände (*in singulis dictionibus*). Für den einfachen Ausdruck gibt er keine Beispiele, wohl aber für die gehobene, bildliche Sprache, da es sich für ihn ja um die Rhetorik, nicht um die gewöhnliche Rede handelt. Die bildliche Sprache ergötzt aber auch durch die Zusammenstellung gleichklingender Silben und für diese Klangfiguren

[1]) Siehe den lat. Text bei den deutschen Versen in MSD. und bei Piper.

nun führt er Zitate an, lateinische und deutsche, und zwar für die beiden Abfassungsarten, sowohl für die sentenzenhafte als für die individuelle. Als Klangfigur für die Sentenz gibt er den allgemeinen Erfahrungssatz:

Sóse snél snéllemo pegágenet ándermo,
sô uuírdet sítemo firsníten scíltríemo,

für die individuelle Darstellung:

Der héber gât in lîtun, trégit spér in sîtun:
sîn báld éllin nelâzet ín uéllin.

Die gleichklingenden Silben, welche hier die Ursache des Ergötzens sind, indem sie mit unähnlichen abwechseln und einen angenehmen Gleichklang und eine harmonische Mannigfaltigkeit bilden, sind in der Sentenz: *So* und *se*, *snel* und *snel-*, *ga-* und *ge-*, *uuír-* und *fir-*, *sli-* und *scil*, und die Reime *mo . . . mo . . . îemo . . . îemo*; in dem Ebervers: *Der* und *-ber*, *in* und *in*, *sîn* und *-lin* und *lin*, dazu noch mit Vokal *i* die Reime *lîtun : sîtun*, *ellin : vellin*.

II. Betraf die vorhergehende Lehre die Klangfiguren, so wendet sich die Abhandlung nun zu den Sinnfiguren und zwar zur Dianoia, speziell zur Hyperbel. Das deutsche Beispiel dafür sind die weiteren Verse aus dem Ebergedicht *Imo sínt fûoze* usw.

Es ergibt sich also für die deutschen Verse folgendes: A. Die erste Gruppe (*Sóse snél . . .*) ist eine Sentenz, ein Sprichwort,[1]) dessen Gegenstand dem Heldenleben entnommen ist (epische Ausdrücke sind *snél* als Epitheton für den Helden, *firsníten*, *scíltríemo*). Dazu stimmt auch die stilistische Form, denn sie ist bestimmt durch die Korrespondenz *sô . . . sô*, gerade wie in den Sprichwörtern, MSD. I[3] S. 58 Nr. 9. 10 und S. 59 Nr. 9[b]. 10[b]. 12.

B. Die zweite und dritte Gruppe (*Der héber . . .* und *Imo sínt . . .*), die Eberverse, gehören zusammen, sie sind episch, erzählend und schildernd, und dementsprechend ist auch die rhythmische Sinnesgliederung in A und B verschieden.[2]) In dem lebhaften Stil des Sprichworts sind die Halbzeilen monopodisch gebaut, in dem epischen vom Eber aber dipodisch; dazu haben v. 25 und 27 Stabreim.

Über den Ursprung der Verse vom Eber ist bis jetzt nichts Sicheres ermittelt. So wie sie vorliegen, bilden sie ein abgeschlossenes Ganze, das sich in dieser Form nicht leicht in eine fortlaufende Erzählung einreihen läßt. Auch das Präsens historicum, in welchem die Schilderung geht, würde nicht in den Erzählerstil eines deutschen epischen Gedichts passen.[3]) Die ersten Worte führen sofort in die Handlung ein, welche aus v. 1 und 2 besteht (= Str. 1), v. 3. 4. 5 (= Str. 2) enthalten die Begründung von v. 2, indem sie die Stärke des Tieres ausmalen. Das Stück ist also vollständig, wenigstens fehlt nicht viel am Schluß. Es ist eine kleine Tierszene, die, wie v. 1 zeigt,

[1]) Lachmann bei Schade, Germ. 14, 46; v. Hörmann S. 13.

[2]) Metrik: Habermann S. 59–65. 150–156.

[3]) MSD. II[3], 131 f.

eine bekannte Situation voraussetzt.[1]) Die Verse mögen wohl deutsche, weltliche Klosterdichtung sein, denn solche darf für das zehnte und den Anfang der ersten Hälfte des elften Jahrhunderts in St. Gallen vorausgesetzt werden. Gerade die Art der wohldurchdachten gehäuften Hyperbolik spricht gegen volkstümliche Herkunft, hat dagegen Seitenstücke in der lateinischen Mönchsdichtung des neunten bezw. zehnten Jahrhunderts, die solche Vergrößerungen liebt, z. B. in dem Gedicht vom Pilz, vom Riesenaal und vom Wunschbock (s. unten).[2])

§ 44. St. Galler Spottvers.

MSD. Nr. 28b u. II[3], 155 f.; Kelle, LG. 1, 72. 329; Kögel, LG. 2, 164 f., Grundr.[2] S. 69; Hattemer, Denkmahle des Mittelalters 1, 409a; Piper, Z. f. d. Phil. 13, 337.

Hs.: St. Gallen Nr. 30, 9. Jh. (enthaltend Stücke des Alten Testaments [Vulgata]), auf der ersten, ursprünglich freigelassenen Seite, von jüngerer Hand als die Handschrift, aber wohl noch im 9. Jh. geschrieben. Die zwei Langzeilen sind nicht abgeteilt und nicht mit Satzzeichen versehen.

„Liubene[3]) bereitete[4]) sein Festbier[5]) und verlobte[6]) seine Tochter. Da kam Starzfidere[7]) wiederum, brachte ihm seine Tochter zurück.“ Ein Mann Namens Liubene hat die Gasterei mit dem Trinkgelage zur Verlöbnisfeier seiner Tochter gegeben, aber bald darauf muß er den Schimpf erleben, daß der Bräutigam oder sein Vertrauter, den man Starzfidere nennt, wiederkommt und ihm die Tochter, wohl aus einem wenig schmeichelhaften Grunde, zurückstellt.

[1]) Jagdabenteuer in Dichtung, Mythus und Sage: Uhlands Schriften a. a. O.; MSD. II[3], 131; Kögel 2, 185—189.

[2]) Notker hat in seiner Übersetzung und Erklärung des Canticum Moysi (Piper II, 616, 25) den v. 2 unseres Gedichtes mit geringer Abweichung: *sin starchi nelâzet in uállen* verwendet bei der Erörterung des religiösen Gedankens „Gott ist stark, deshalb werden auch die nicht fallen, die sich an ihn halten“. Es mochte ihm also dabei der Eber als Symbol der Stärke — bîspelartig — vorgeschwebt haben. Vielleicht hatten die Eberverse der Rhetorik überhaupt parabolische Bedeutung und bezeichneten die Stärke, ähnlich wie der Löwe wegen seiner Stärke auf Christus bezogen wird, z. B. im Physiologus, MSD. Nr. 82 Z. 2, und zwar hier in einem ähnlichen Bilde: *sôser gât in demo uualde un er de jagere gestincit*, griech. ὅτι περιπατεῖ ἐν τῷ ὄρει, Lauchert, Physiologus S. 229, 7 f. — *Starchi* gebraucht Notker im Canticum Moysi, weil es das theologische Wort ist gegenüber der epischen Formel *bâld éllin*. Auch Otfrid hat *ellen* nur zweimal und zwar in der Widmung an Ludwig 68, also von weltlicher Tapferkeit, und IV, 13, 30, wo er den weltlichen Kampfesmut des Petrus hervorheben will.

[3]) *Liubene* ist abgeschwächt aus *Liubwini*.

[4]) *ersetzen*. Zu der Erläuterung in MSD. ist hinzuzufügen got. *ussatjan*, Skeir. II, 22 (Streitberg) „aus Verschiedenem zusammensetzen“.

[5]) *grûz* f. „wohlbereitetes, köstlicheres Weizenbier“ bedeutet den Verlobungstrunk oder -schmaus, nicht den Hochzeitsschmaus und ist nicht bloß ein festliches Vergnügen, sondern die rechtliche Bekräftigung des Verlöbnisses, wie der *lîtkouf* oder *winkouf*. In Schwaben folgt auf die Einwilligung zum Verlöbnis die „Stuhlfeste“ mit dem „Festwein“, dem Verlobungstrunk bei der Braut, zu *vesten* verloben, antrauen (Ant. Birlinger, Volksthümliches aus Schwaben 2, 323 f.; Schmeller 1[2], 775 f.; Schmid, Schwäb. Wb. S. 191 u. 517 f.; Herm. Fischer, Schwäb. Wb. 2, 1444 f.; E. H. Meyer, Deutsche Volkskunde S. 171; Weinhold, Die deutschen Frauen in dem Mittelalter 1[2], 383 f.).

[6]) *ûz geben*, aus der *munt* geben, zugleich durch Herausgabe einer Mitgift, der *prûtigepa*, J. Grimm, DRA. S. 429 f.

[7]) *Starzfidere* s. MSD. und Kögel, LG. a. a. O.; Anton Wallner, Z. f. d. A. 50, Anz. 32, 111 f. *Starz* = *sterz* Schwanz, besonders Schweif der Vögel (*sterzmeise, sterzente, bachsterz*, Hugo Palander, Die deutschen Vogelnamen S. 90 f. 159. 426). Als nächste Bedeutung kann nur festgestellt werden „Schwanzfedern habend“ = „Schweiffeder, Schwanzgefieder“. Es ist hier ein Übername, wohl um das kecke, großtuerische Auftreten der betreffenden Persönlichkeit zu bezeichnen.

Das Gedicht ist uns von besonderer Wichtigkeit, da es einer der ganz wenigen Überreste der niederen Volkspoesie aus ahd. Zeit ist. Aber leider können wir aus dem uns überlieferten nackten Inhalt keine sicheren literarischen Schlüsse ziehen.

Was war das für eine Geschichte? Und wer hat das Liedchen erdacht? Gewiß war es auf ein wirkliches Vorkommnis verfaßt, das etwa jenem ähnlich war, welches Hugo v. Trimberg im Renner erzählt (v. 1565—1670), wie dem Bauernjungen Ruprecht ein heruntergekommenes adliges Mädchen von ihren Verwandten aufgeschwätzt wird, das ein Kind trägt; oder auch wie Ruodlieb (XVI, Schmeller S. 192 ff.; XVII, Seiler S. 295 ff.) seinen Freund, den Brautwerber, zu seiner Verlobten zurückschickt, um ihr wieder abzusagen, da er erfahren hat, daß sie mit einem Pfaffen ein Verhältnis hatte.

Wem ist der ärgerliche Vorfall passiert? Sind Liubene und Starzfidere Leute höheren Standes oder Bauern? Das letztere nimmt Kögel, LG. 2, 164, an. Dann wird man an Neidhart von Reuental und seine Bauernverspottung erinnert.

Der Vers ist wohl von irgendeinem aus dem Publikum ersonnen worden. Es braucht nicht einmal ein Spielmann, ein Dichter von Beruf, gewesen zu sein, denn die Freude am Spott und die Fertigkeit, den treffenden Ausdruck zu finden, ist germanische Eigenart (s. oben S. 27. 56 f.). Zur literarischen, reich ausgebildeten Gattung erhob diese Volkswitze eben Neidhart von Reuental in seinen Winterliedern (s. Bd. II dieser Literaturgeschichte), unmittelbarer mit dem Volke in Beziehung stehen aber die, allerdings auch schon kunstmäßig geformten, Antworten seiner Gegner.

Die Form, ein Vierzeiler, bestehend aus zwei Reimpaaren (die Reime sind rein), also der Vers Otfrids, ist heute noch die einfachste und geläufigste bei volkstümlichen Gedichtchen. Daß erst durch Otfrids Evangelienbuch diese Strophenart unter das Volk verbreitet worden und dann doch schon um das Jahr 900 in Alemannien populär gewesen ist, ist sehr unwahrscheinlich. Auch dieses Spottliedchen spricht dafür, daß Otfrids Reimvers schon vor seinem Werke im Volke üblich war.

In der St. Galler Hs. 105, 10./11. Jh., ist am Rande der S. 204, einer medizinischen Abhandlung, wahrscheinlich erst um das Jahr 1000 eingetragen ein althochdeutscher Langvers, bestehend aus zwei reimenden Halbversen; kurz vorher, auf S. 202, steht schon einmal, von der gleichen Hand geschrieben, der erste Halbvers, mit geringen Abweichungen. Eine sicher richtige Deutung der schwer verständlichen Worte ist bis jetzt nicht gefunden worden.[1])

§ 45. Die Tänzer von Kölbigk.

In der Christnacht des Jahres 1021 versammelten sich zwölf junge Männer unter einem Führer vor der Kirche des Ortes Colebecca (Kölbigk in Anhalt),

[1]) Hattemer, Denkmahle des Mittelalters 1, 320a; Müllenhoff, Z. f. d. A. 18, 261 f.; Kögel, LG. 2, 165.

um für einen der Genossen Ava zu rauben, die Tochter des Küsters. Nicht scheuen sie in ihrem verbrecherischen Übermut zurück vor der Heiligkeit des Festes, vor der Predigt des Priesters und der Andacht der Gläubigen. Zwei Mädchen, Merswind und Wibekin, schicken sie zu Ava. Sie folgt aus der Kirche der Lockung, einer der älteren Gesellen, Bovo, ordnet den Zug, sie reichen sich die Hände und beginnen den Tanz in der Vorhalle des Gotteshauses. Führer und Vorsänger ist Gerlef. Er singt folgendes Lied: „Es ritt Bovo durch den belaubten (grünen) Wald, er führte mit sich Merswinden die schöne." „Was stehen wir, warum gehn wir nicht?" Im Chor überschreien sie verhärteten Herzens den Gottesdienst. Was im Übermut begonnen war, wurde ihnen durch das Gericht Gottes zum Unheil: denn Tag und Nacht ein ganzes Jahr lang unaufhörlich sich im Tanze drehend sangen sie jenes Lied. Immer aber hüpfte der Kehrreim des Liedes:[1]) „Was stehen wir, warum gehn wir nicht." Und sie konnten nicht ruhen noch den Kreis verlassen.

Das Mirakel der Tänzer von Kölbigk wird zuerst erwähnt von Lamprecht von Hersfeld in den Hersfelder Klosterannalen (begonnen 1074), begegnet in vielen lateinischen Fassungen des 12. und 13. Jahrhunderts, besonders in Frankreich und England (die hier zugrunde gelegte ist der Bericht des Theodericus), und ist dann später oft in deutsche Chroniken aufgenommen worden.[2]) Für die Literaturgeschichte ist die Erzählung der Begebenheit von großer Bedeutung,[3]) denn wir haben hier die erste, wenn auch lückenhafte Beschreibung eines Volkstanzes mit Reigenführer und Vorsänger[4]) und den Text des dabei gesungenen Liedes. Die lateinischen Worte lassen deutsche Formeln erkennen: ein häufiger Eingang in späteren Volksliedern ist *Es reit, es ritt = equitabat*; in dem: *per silvam frondosam* liegt das deutsche '*der grüne Wald*' und die Reime *frondosam : formosam* können wohl altes *grôni : scôni* wiedergeben.[5]) Die beiden ersten Langzeilen bilden ein Reimpaar; jede Langzeile besteht aus zwei Halbzeilen; diese haben je vier Hebungen und gehen aus auf eine haupt- + eine nebentonige Silbe (*Bóvò*); die ersten Halbzeilen haben keine Reimbindung. Die Halbverse sind dipodisch gebaut. Der Kehrreim entspricht einer Halbzeile, hat aber lebhafteres Tempo.[6]) Er wurde jedenfalls vom ganzen Chorus gesungen.

[1]) *Regressus*, Edw. Schröder a. a. O. S. 128, 77; *responsorii pars, quae post versum repetitur*, Du Cange-Favre 7, 98[b], also Kehrreim, Refrän.

[2]) Brüder Grimm, D. Sagen Nr. 232.

[3]) Erkannt hat dies Edw. Schröder, „Die Tänzer von Kölbigk. Ein Mirakel des 11. Jahrhunderts", Z. f. Kirchengeschichte 17, 94—164, wo die weitverzweigte Überlieferung behandelt ist. Die lateinischen Verse des Tanzliedes lauten *Equitabat Bovo per silvam frondosam, Ducebat sibi Merswinden formosam. „Quid stamus? cur non imus?"* — Die oben wiedergegebene Fassung des Tanzwunders, überschrieben Incipit de duodecim sociis toto anno girantibus steht bei Schröder auf S. 126—130.

[4]) Uhlands Schriften 3, 392 ff. u. Anm. S. 471 ff.

[5]) Albert Daur, Das alte deutsche Volkslied, Leipzig 1909, S. 44; mhd. *louben, belouben* Laub bekommen, *Der walt hat sich belaubet* Uhland, Volksl. Nr. 134, 1, das Gegenteil, *sich entlauben*, Nr. 68, 1, dazu Uhlands Schriften 3, 447. 545, *grün* ebda S. 455 f. 549; Edw. Schröder a. a. O. S. 151 f.

[6]) Beim Kehrreim waren die Ausdrucksbewegungen jedenfalls noch stärker als beim

Hier ist ein sicheres Beispiel gegeben, daß der Stoff des altdeutschen Tanzliedes episch war, ein Ereignis, eine Szene darstellte.[1]) Zum Tanze wurden kleine Liedchen erzählenden Inhalts, Balladen, gesungen, oft von einem Mitglied der Gesellschaft erfunden, aber bekannten Mustern nachgebildet. Ob die drei Kölbigker Verse ein vollständiges Liedchen ausmachen, ist nicht sicher zu entscheiden, aber doch wahrscheinlich. Gerlef, der Vorsänger, hat es improvisiert und zusammengesetzt aus geläufigen Formeln, hat also gar nichts Eigenes hinzugetan. Denn auch der Kehrreim folgt bekannten Wendungen, er stimmt in der stilistischen Anlage und nahezu auch im Inhalt überein mit v. 5. 6 des Segens *Ad equum errœhet* (MSD. II³, 303, s. oben S. 110) *'Wes, man, gêstû, zû nerîdestû?'* Aber auch der Inhalt des ganzen Liedchens beruht auf allgemeiner Volksüberlieferung, es ist das Grundmotiv der Spielmannsgeschichten: der Brautraub. Denn der Bericht des Theodericus äußert sich folgendermaßen über die Ursache der verwünschten Tanzerei: *Tota causa hec erat damnosi conventus nostri, ut uni sodalium nostrorum in superbia et in abusione puellam raperemus* (Edw. Schröder a. a. O. S. 127, 26 f.). Und so kehrt denn auch die Geschichte von einem Manne, der durch den grünen Wald reitet und eine schöne Jungfrau mit sich nimmt, die er entführt hat, in dem Volkslied vom Ulinger bezw. vom Adelger wieder.[2]) Die einzelnen Inhaltsbestandteile des Bovoliedchens sind auch hier zu treffen: *Gůt ritter* (Ulinger, Adelger, = Bovo) *der reit* ... Str. 1; *er schwang sein schöne junkfraw* (Fridburg, = Merswinden) *hinder in* (er entführt sie), *er eilet also balde zů einem grůnen walde* Str. 5. Eine Entsprechung des Kehrreims wird in dem Lied vom Ulinger nicht zu erwarten sein, da ja ein unmittelbarer Zusammenhang beider Gedichte nicht nachzuweisen ist. Doch würde die Situation bei der Entführung im Volkslied vom Ulinger oder Adelger wohl in dem lateinischen Refrän enthalten sein können, denn auch hier begegnet die Aufforderung zum Weitergehen: *ach schöne junkfraw, reitt für euch baß!* Str. 9. Gleiche Motive in Inhalt und Sprache verbinden beide Gedichte, das altdeutsche Tanzliedchen und das im 16. Jahrhundert aufgezeichnete epische Lied. Durch die lateinischen Verse in dem Mirakel der Tänzer von Kölbigk ist also das Bestehen einer deutschen Ballade mit festen Formen für das 11. Jahrhundert bezeugt; und zwar auch dann, wenn die spezielle Aufzeichnung des Theodericus umstilisiert worden sein sollte (Edw. Schröder S. 152).

Einiges erinnert an die mittelhochdeutschen Tanzlieder der höfischen Dorfpoesie (Edw. Schröder S. 151 f.). Der Vorsänger, der Gerlef des lateinischen Berichtes, wird auch bei Neidhart mit Namen genannt: *der des voresingens*

Vorgesang, das Bodenstampfen, Lärmen und Springen, vgl. *terram pede pulsare, plausus et saltus dare* (*plausus* = *dansinge, plaudere* = *dansen*, Diefenbach, Gloss. 441a b), Edw. Schröder a. a. O. S. 128, 75 f. In Hinsicht darauf kann *insultabat* Z. 76 die ursprüngliche Bedeutung *springen, (an)stürmen* auch hier haben, vgl. Virgil, Aeneis VII, 581 *insultant thiasis.*

[1]) Edw. Schröder a. a. O. 151.

[2]) Uhland Nr. 74.

phlac, daz was Friderîch (Haupt 39, 29). — Ob die Namenaufzählung der Teilnehmer in der Wundergeschichte zur Sitte der Volkstänze gehörte, wie es nach Neidharts Liedern wohl wahrscheinlich ist, also daß auch hier ein Zusammenhang zwischen den beiden bestünde, dürfte nicht ohne weiteres mit Sicherheit behauptet werden, da bei dem Kölbigker Vorfall auch an die Möglichkeit protokollarischer Aufnahme der Frevler durch die kirchliche Behörde gedacht werden kann. — Die Namen zweier Teilnehmer, des Bovo und der Merswind, kehren in dem Liedchen selber wieder. Das gehörte wohl zum Stil dieser Improvisationen: in das feste Formelgefüge wurden die Namen von Tanzgenossen je nach Bedarf eingesetzt. Neidhart, der Dichter und Berichterstatter der Tanzvorgänge, läßt sich selbst mitspielen und erzählt Geschichten von den Tanzgenossen; und im Volkslied wird der Held auch zugleich als Verfasser genannt, so eben im Lied vom Adelger, Uhland Nr. 74B Str. 30, oder Peter Unverdorben, Uhland Nr. 126 Str. 7.[1])

2. Prosadenkmäler.

a) Glossen und glossatorische Denkmäler.

§ 46. Die althochdeutschen Glossen.

E. G. Graff, Althochdeutscher Sprachschatz, 7 Bände (Bd. 7: Register von H. F. Massmann), Berlin 1834—1846 (der ahd. Sprachschatz ist zusammengestellt unter Beiziehung der bis dahin bekannten Glossen; Graff hat die Siglen, lat. Buchstaben, für die einzelnen Glossensammlungen gegeben, die großenteils noch jetzt im Gebrauch sind; das Register der benutzten Glossensammlungen steht Bd. I S. XXXIII—LXXIII). Das grundlegende Werk, das alle bis zu seiner Erscheinung erreichbaren Glossensammlungen enthält, sind: Die althochdeutschen Glossen, gesammelt und bearbeitet von Elias Steinmeyer und Eduard Sievers, 4 Bde, Leipzig 1879—1898 (1. Bd., 1879, Glossen zu biblischen Schriften; 2. Bd., 1882, Glossen zu nichtbiblischen Schriften, bearbeitet von E. Steinmeyer; 3. Bd., 1895, Sachlich geordnete Glossare, bearbeitet von E. Steinmeyer; 4. Bd., 1898, Alphabetisch geordnete Glossare, Adespota, Nachträge zu Bd. 1—3, Handschriftenverzeichnis); A. H. Hoffmann (von Fallersleben), Althochdeutsche Glossen, Breslau 1826 (dazu J. Grimm, Gött. gel. Anz. 1826 S. 1585—1595 u. Kl. Schr. 4, 403—408); Ad. Holtzmann, Die alten Glossare I, Germania 1, 110—117, II ebda 8, 385—414, Althochdeutsche Glossare und Glossen, ebda 11, 30—69; Steinmeyer, Z. f. d. A. 15, 1—119. 16, 1—111; R. v. Raumer, Die Einwirkung des Christenthums auf die althochdeutsche Sprache, Stuttgart 1845, S. 79—137 (Aufzählung der bis 1845 bekannten Glossenhandschriften); Piper, Literaturgeschichte und Grammatik des Althochdeutschen und Altsächsischen, Paderborn 1880, S. 35—69 (Aufzählung); derselbe, Ält. d. Lit. S. 65—77; Kelle, LG. 1, 44—46. 185. 306 f. 370; Kögel, LG. 2, 418—443. 502—523. 584 f.; Steinmeyer, Ergebnisse S. 205—208.

Die althochdeutsche Prosa ist eine Nachbildung der lateinischen, die althochdeutschen Prosawerke sind fast ausnahmslos Übersetzungen lateinischer Originale. Die Übersetzungskunst begann aber auf die einfachste Weise beim einzelnen Wort und die ältesten althochdeutschen Denkmäler sind Glossen.

Mlat. *glossa, glosa* bedeutet Erklärung. In der deutschen Grammatik und Literatur versteht man unter Glossen ‘deutsche Übersetzungen einzelner

[1]) Vgl. Daur S. 109 f.

Wörter oder Sätze, welche den Handschriften interlinearisch oder am Rande beigefügt oder auch in besondere Verzeichnisse geordnet sind' (J. Grimm in seiner Besprechung von Hoffmanns Ahd. Glossen, Gött. gel. Anz. 1826, 1585 und Kl. Schr. 4, 403). Der Zweck der Glossen ist ein rein schulmäßiger: es werden lateinische Worte ins Deutsche übersetzt, zunächst um lateinische Wörter zu lernen oder um lateinische Texte verstehen bezw. leichter verstehen zu können. Dann aber schöpften die Mönche aus den Glossensammlungen und Wörterbüchern auch ihren Sprachschatz, wenn sie selbständige Werke verfaßten. In den Glossen liegen die Anfänge der deutschen Philologie, die Lexikographie und Wortkunde ist somit ihr ältester Zweig. In solch unermüdlich fleißiger Arbeit ist der christlich-romanischen Wissenschaft im Deutschtum der Boden bereitet worden. Die Glossenliteratur aber ist nicht auf die Anfänge philologischer Tätigkeit beschränkt, sondern sie erstreckt sich von der Mitte des achten bis ins letzte Drittel des fünfzehnten Jahrhunderts, als nach Erfindung der Buchdruckerkunst methodisch angelegte Wörterbücher abgefaßt und gedruckt wurden.[1])

Die Glossen und Glossensammlungen sind außerordentlich wichtige historische Denkmäler nicht nur für die Sprache allein, sondern für das weitere Gebiet der Kulturgeschichte. Der ganze Wortschatz zusammen gibt uns einen großen Ausschnitt aus dem Kenntnisbereich der althochdeutschen Zeit. Von hervorragendem Interesse dabei ist die Beobachtung, wie die fremden, die römischen und christlichen Begriffe im deutschen Geistesleben Aufnahme gefunden haben, denn eine Fülle neuer Ideen wurde aus der geistlichen und klassischen Literatur dem germanischen Bewußtsein neu zugeführt. Endlich können wir aus ihnen das wissenschaftliche Material der althochdeutschen Klosterbildung erschließen, denn die glossierten Werke waren auch die gelesenen und die Häufigkeit der Glossierung läßt die Wertschätzung erkennen, die ein Werk in der Wissenschaft der Zeit besaß. Am häufigsten glossiert worden ist die Bibel (Ahd. Gl. 1, 299—707 das Alte Testament, 708—800 das Neue Testament), unter den nichtbiblischen geistlichen Schriften sind am stärksten vertreten die Canones (Gl. 2, 82—152), die Werke Gregors des Großen (Cura pastoralis, Dialoge, Homilien, Moralia in Job, Gl. 2, 162—322), besonders auch die Werke des Prudentius (Gl. 2, 382—596 und Steinmeyer, Z. f. d. A. 16, 1—109), dann Bibelkommentare, Kirchenväter und Kirchenschriftsteller, Legenden; von den klassischen Dichtern nimmt in der Glossenliteratur Virgil die erste Stelle ein (Gl. 2, 625—727 und Steinmeyer, Z. f. d. A. 15, 1—119. 16, 110 f.; zu den vorhergehenden Werken aus den Ahd. Gl. treten dann noch die Nachträge Bd. 4, 250—370).

Die Glossographie stammt, wie alle Wissenschaft, aus dem Altertum. Von dem sinkenden Römertum nahmen sie die Iren, dann die Angelsachsen

[1]) v. Raumer, Geschichte der germanischen Philologie S. 83 ff.; Paul in Pauls Grundr. I², 23 f.; L. Diefenbach, Glossarium latino-germanicum mediae et infimae aetatis, Francofurti a. M. 1857 und Novum Glossarium lat.-germ., Frankfurt a. M. 1867.

in Pflege und von diesen wurde sie in die deutschen Klöster verpflanzt.[1]) Sie entfaltete sich, wie der gesamte wissenschaftliche Betrieb in den Klöstern, durch gegenseitige Mitteilung. Die Klöster standen, je nach ihren geistigen Interessen und nach den zeitweiligen Beziehungen, in festerer oder rasch wechselnder Gemeinschaft. Sie sandten sich gegenseitig Handschriften, auch Mönche als Lehrer wurden ausgetauscht zur Unterstützung wissenschaftlicher Bestrebungen. So wanderten auch die Glossenhandschriften von ihrem Entstehungsort nach verschiedenen anderen Klöstern. Erkenntlich ist dies an der Dialektmischung mancher Glossensammlungen, ja die einzelnen Handschriften gleichen Inhalts gehen meist auf nur eine oder wenige Grundhandschriften zurück. Die Klöster, in welchen die Glossographie besonders blühte, waren St. Gallen, wo sich die betreffenden Handschriften heute noch befinden; Reichenau,[2]) dessen Glossensammlungen jetzt in der Hofbibliothek zu Karlsruhe liegen; von Reichenau aus wurde das Tochterkloster Murbach im Oberelsaß beeinflußt (die Hs. der Juniusschen Glossen in Oxford, s. unten); St. Emmeram in Regensburg, Tegernsee, Freising, Benediktbeuern, deren Hss. in die Kgl. Bibliothek nach München gekommen sind; die Glossen in St. Paul in Kärnten stammen, wie andere Hss. daselbst, aus St. Blasien im Schwarzwald.

Der äußern Anlage nach sind diese Wörterübersetzungen in unsern Handschriften verschieden gestaltet: entweder sind die Glossen über dem betreffenden Wort des lateinischen Werkes (seltener darunter oder am Rande) geschrieben. Da in diesem Fall das deutsche Wort meistens zwischen den Zeilen steht, so werden diese Übersetzungen, die größtenteils wörtlich sind mit genauer Wiedergabe der lateinischen Flexion, Interlinearglossen genannt. Auch der ganze Text des lateinischen Werkes kann fortlaufend interlinear glossiert sein (in ebenfalls mechanischer Übertragung ohne Rücksicht auf den Sinn und den deutschen Satzbau), wofür die Bezeichnung Interlinearversion eingeführt ist. Oder die Glossen stehen allein, nur das einzelne lateinische Wort (bezw. mit Synonyma) und dahinter die deutsche Übersetzung, ohne einen lateinischen Grundtext: das sind Wörterbücher, Glossare, die entweder alphabetisch angeordnet sein können (alphabetische Glossare), oder sachlich (sachliche Glossare), indem die zu einem bestimmten Wissensgebiet gehörenden (bezw. nach Gegenständen geordneten [Realglossare]) oder aus einem Schriftsteller ausgezogenen Wörter zusammenstehen.[3])

[1]) Christian Leydecker, Über Beziehungen zwischen ahd. und ags. Glossen, Bonn 1911.

[2]) Reichenau als Ursprung des gesamten Glossenwesens: Nutzhorn, Z. f. d. Phil. 44, 265 ff.

[3]) Die spätrömische Philologie beschäftigte sich eifrig mit dem Studium der klassischen Schriftsteller, es wurden Kommentare angelegt, in denen einzelne Wörter oder ganze Stellen erklärt wurden. Außerdem aber gab es lateinische Wörterbücher, alphabetische oder solche zu einzelnen Werken. Die deutschen Glossatoren verfuhren nun ebenso: sie interpretierten einzelne Schriften durch Beischreiben der deutschen Übersetzung (Interlinearglossen bezw. -versionen) oder sie legten Wörterbücher an (Glossare). Zur Herstellung von Wörterbüchern benutzten sie entweder schon vorhandene lateinische Glossare, meist wohl in der Art, daß über die lateinischen Wörter die entsprechenden deutschen gesetzt wurden (wie Pa): diese Wör-

Manche Glossen sind in Geheimschrift geschrieben, indem der Vokal durch den im lateinischen Alphabet folgenden (selten durch den übernächsten) Konsonanten ersetzt ist, also *a* durch *b*, *e* durch *f*, *i* durch *k*, *o* durch *p*, *u* (= *v*) durch *x*, z. B. *xngfmbdhp* Ahd. Gl. 2, 62, 49 = *ungemacho*.

A. Glossare.[1])

a) Alphabetische Glossare.

Die keronisch-hrabanische Sippe.

Ahd. Gl. 1, 1—270 (Sievers); Braune, LB. Nr. 1, 1 u. S. 170 f.; Piper, Ält. d. Lit. S. 70—72; Kelle, LG. 1, 44 f. 306; Kögel, LG. 2, 426—437; Steinmeyer, Ergebnisse S. 208. — Erster Druck der Hss. Pa und Ra bei Graff, Diutiska 1, 122—279; der Hs. K bei Hattemer, Denkmahle des Mittelalters 1, 131—218, dazu Sievers, Z. f. d. A. 15, 119—125.

Dieses älteste und sehr umfangreiche Glossenwerk ist um 750 in Baiern entstanden und dann nach Alemannien gekommen (keronisches Glossar). Später, um 790, wurde es, ebenfalls in Baiern, einer Kürzung unterzogen (hrabanisches Glossar). Die Sippe besteht also aus zwei Gruppen:

1. Das keronische Glossar.

Der Name 'keronisches' Glossar rührt daher, daß es, wie die Benediktinerregel, einem St. Galler Mönche Kero zugeschrieben wurde. Der Name Kero war in St. Gallen äußerst selten, die ganze Erfindung stammt von dem St. Galler Chronisten J. Metzler († 1639).[2])

Daß das keronische Glossar um 750 in Baiern entstanden ist, darauf weisen die in den drei erhaltenen Handschriften übereinstimmenden Dialektformen.[3]) Die drei Handschriften selbst aber sind nicht in Baiern geschrieben worden, sondern in Alemannien.[4]) Das Original[5]) muß interlinear abgefaßt gewesen sein.

terbücher sind also ihrer Abfassung nach ebenfalls Interlinearversionen. Oder sie zogen die Glossen (die lateinischen Wörter mit den deutschen Übersetzungen) aus einzelnen Schriftstellern aus und schrieben sie zusammen ohne den Text des betreffenden Werkes: so entstanden also wörterbuchartige Wortsammlungen, die ebenfalls aus Interlinearglossierungen hervorgegangen waren.

[1]) Die Interlinearversionen sind als zusammenhängende Literaturdenkmäler unten unter einzelnen Nummern behandelt. Es sind: die Benediktinerregel, die Murbacher Hymnen, Carmen ad Deum, die alemann., rheinfränk., altniederfränk. Psalmen, der as. Psalmenkommentar, das Trierer Capitulare, die Predigt in St. Galler Glaube und Beichte, eine lateinische Interlinearversion über dem deutschen Text des Credo in Wessobrunner Glaube und Beichte.

[2]) Über den Namen Kero: G. Scherrer, Verzeichniß der Handschriften der Stiftsbibliothek von St. Gallen, Halle 1875, S. 340—343; Scherer, Z. f. d. A. 18, 145—149; Singer, Z. f. d. A. 28, Anz. 10, 278 f.; Steinmeyer, Realenzyklopädie f. Theologie und Kirche[3] 10, 263 f.; derselbe, Allgem. deutsche Biographie 15, 646.

[3]) R. Kögel, Über das keronische Glossar, Studien zur althochdeutschen Grammatik, Halle 1879 (Grammatik der drei Handschriften), dazu Steinmeyer, Z. f. d. A. 24, Anz. 6, 136 bis 142; Paul, Lit.Blatt 1880, 3—8; Kögel, Zu den Murbacher Denkmälern und zum keronischen Glossar, Beitr. 9, 301—360; Kauffmann, Das keronische Glossar, seine Stellung in der Geschichte der ahd. Orthographie, Z. f. d. Phil. 32, 145—173, dazu Steinmeyer, Berliner JB. 1900 S. 70—74; Otto Schenck, Zum Wortschatz des keronischen Glossars, Diss. Heidelberg 1912.

[4]) Steinmeyer, Z. f. d. A. 24, Anz. 6, 141 f.

[5]) J. Stalzer, Zu den hrabanisch-keronischen Glossen, *Στρωμάτεις*, Grazer Festgabe zur 50. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner, Graz 1909, S. 80—90 (über die Quellen des lateinischen Originals).

Die Entstehung dieses ältesten wissenschaftlichen Denkmals in der deutschen Literatur vollzog sich derart, daß über ein schon vorhandenes lateinisches alphabetisches Wörterbuch, das schon vorher im Gebrauch gewesen sein muß, die deutschen Übersetzungen geschrieben wurden, denn daß das Original interlinear abgefaßt war, ist noch an der ältesten Hs. (Pa) zu sehen. Die Arbeit des oder der Verfasser bestand also nicht auch im Sammeln der Wörter, sondern nur in der Übersetzung der schon vorliegenden Wörter. Diese ist sehr mangelhaft, viele lateinische Wörter sind falsch verstanden und besonders in der Wiedergabe der Synonyma bezw. erklärenden Wörter, die im lateinischen Text dem alphabetischen Grundwort beigegeben sind, zeigt sich die Hilflosigkeit des deutschen Bearbeiters. Die Handschriften (abgedruckt Ahd. Gl. 1, 2—270) sind:

a) Pa, Paris, Bibl. Nationale 7640, 8./9. Jh. (Beschreibung der Hs.: Ahd. Gl. 4, 595 f.), geht nur bis zu dem Buchstaben I. Der Dialekt ist stark bairisch mit alemannischen Bestandteilen. Die Sprachformen sind sehr altertümlich und weisen auf die zweite Hälfte des 8. Jhs. Die Glossen sind hier noch interlinear, während sie in den andern Handschriften nebengestellt sind.

b) K (oder gl. K), die eigentlichen sog. Glossae Keronis, St. Gallen Nr. 911, Ende des 8. Jhs. (Beschreibung: Scherrer, Verzeichn. S. 329, s. auch Ahd. Gl. 4, 459); zerfällt in zwei dialektisch verschiedene Teile: K^a, von Ahd. Gl. 1, 1, 2 bis 45, 9, alemannisch; K^b, alemannisch mit fränkischen Bestandteilen.

c) Ra, Reichenauer Hs., Reich. CXI in Karlsruhe, 10. Jh. (Beschreibung: Ahd. Gl. 4, 401—403; Die Handschriften der Großherzogl. Badischen Hof- und Landesbibliothek in Karlsruhe. Deutsche Handschriften von Theod. Längin S. 74—76). Der Dialekt ist alemannisch mit Spuren des ursprünglich bairischen Originals. Ra ist Pa und K gegenüber eine Kürzung und ändernde Bearbeitung des Originals.

2. Das hrabanische Glossar.

Den Namen hat das Glossar nach Hrabanus Maurus, dem es fälschlich zugeschrieben wurde. Das Original ist um 790, ebenfalls wie das keronische Glossar, in Baiern entstanden. Es ist eine stark verkürzende, das Wesentliche heraushebende, zum Teil auch bessernde Bearbeitung des keronischen Glossars. Erhalten sind davon vier Handschriften, ebenfalls in bairischer Mundart,[1]) eine vollständige (α) und drei fragmentarische (β, γ, δ).

α) R, Wiener Hs., aus Schloß Ambras bei Innsbruck, 9. Jh. (Beschreibung: Ahd. Gl. 4, 628 ff.), abgedruckt Ahd. Gl. 1, 3—270.

β) Rβ (Rx bei Graff), Wiener Hs. Nr. 482, 9. Jh., enthält den Anfang des hrabanischen Glossars auf S. 87^a (Beschreibung: Ahd. Gl. 4, 635), abgedruckt Ahd. Gl. 1, 3—11.

[1]) Karl Heinemann, Über das hrabanische Glossar, Halle 1881 (über das Verhältnis des hrabanischen Glossars zu dem keronischen S. 4—48; grammatischer Teil S. 49—92); Ludwig Wüllner, Das hrabanische Glossar und die ältesten bairischen Sprachdenkmäler. Eine grammatische Abhandlung, Berlin 1882.

γ) Rγ (X bei Graff), Kgl. Bibliothek in München Cgm. 5153a, aus St. Emmeram, Doppelblatt des 9. Jhs. (Beschreibung: Ahd. Gl. 4, 505), abgedruckt Ahd. Gl. 1, 171—179. 191—199.

δ) Rδ (Em. 29 bei Graff), Kgl. Bibliothek in München, aus St. Emmeram, 9. Jh., ursprünglich zwei Bruchstücke, die aber nur in Abschrift erhalten sind im Katalog der St. Emmeramer Hss. III, 1805 f. vom Jahr 1809 (Beschreibung: Ahd. Gl. 4, 584 f.), abgedruckt Ahd. Gl. 1, 243—253.

Ein kurzer Auszug aus dem alten hrabanischen Glossar ist das alphabetische Glossar Re, Hs. in Reichenau geschrieben, jetzt in Karlsruhe, Reich. XCIX, 8./9. Jh. (Beschreibung: Ahd. Gl. 4, 399 ff.; Längin S. 77 f.), abgedruckt Ahd. Gl. 2, 314—318.[1]) Ein Teil der Glossen steht auch in der Hs. Jb.

Nicht verwandt mit der keronisch-hrabanischen Sippe ist eine zweite alphabetische Glossensammlung, das Glossar Rd-Jb.[2]) Zugrunde liegt ein lateinisches Wörterbuch mit lateinischen Erklärungen, das aus den historischen Büchern des Alten Testamentes ausgezogen ist. Das Original ist in Reichenau am Anfang des 9. Jahrhunderts entstanden. Rd, in Reichenau geschrieben, jetzt in Karlsruhe Nr. XCIX (Beschreibung: Ahd. Gl. 4, 399 ff.; Längin S. 77). Jd ist eine der gleich zu nennenden Juniusschen Handschriften. Abgedruckt sind beide Glossare in den Ahd. Gl. 1, 271—295. Der Dialekt von Rd ist der von Reichenau, ebenso der von Jb, dieser jedoch mit einigen Dialektismen von Murbach gemischt.

Die seit Graff (Sprachschatz) mit Ja, Jb, Jc[3]) bezeichneten Glossen (Juniussche Glossen) befinden sich zusammen mit den Murbacher Hymnen in dem Cod. Jun. 25 der Bibliotheca Bodleiana in Oxford. Die Hs. Jun. 25 stammt aus dem Kloster Murbach im Oberelsaß (s. oben S. 83).[4]) Die Hs. ist zwar in Murbach geschrieben, aber die Originale der genannten Stücke sind in Reichenau abgefaßt (Beschreibung und Geschichte der Hs.: Ahd. Gl. 4, 588 ff.; Holtzmann, Germ. 11, 30 ff.; Sievers, Murbacher Hymnen S. 1 ff. Über Franciscus Junius' germanistische Studien s. R. v. Raumer, Geschichte der germanischen Philologie, Register).

Ja, auf Bl. 158a—183b der Hs. Jun. 25, ist abgedruckt an den Ahd. Gl. 4, 589 f. angegebenen Stellen. Ja ist nicht alphabetisch geordnet, sondern eine Zusammenstellung von Wörtern aus verschiedenen Werken, aus der Bibel, aus Hieronymus in Matthaeum, Isidors Etymologien, Iuvencus, Sedulius und

[1]) Kögel, Eine Epitome der hrabanischen Glossen, Z. f. d. A. 26, 326.

[2]) Kögel, LG. 2, 430 f. 513—521.

[3]) Kögel, LG. 2, 430 f. 513—521. Über die Sprache handeln Holtzmann, Germania 1, 473 ff.; Kögel, Z. f. d. A. 26, 326 ff., Beitr. 9, 301 ff.; B. Schindling, Die Murbacher Glossen. Ein Beitrag zur ältesten Sprachgeschichte des Oberrheins, Untersuchungen zur Deutschen Sprachgeschichte, hrsg. von Rudolf Henning, Heft I, Straßburg 1908.

[4]) Die rege wissenschaftliche Tätigkeit des Klosters Murbach ist auf den Bischof Simpert von Augsburg zurückzuführen, der zugleich Abt von Murbach war und nach der Synode von Aachen 789 das Kloster in eine Schule umwandelte, s. Specht, Unterrichtswesen S. 23 f.

Heiligenlegenden. Die Sprache von Ja ist, wie die von Jb, die von Reichenau, doch gemischt mit Murbacher Merkmalen und zwar stärker als Jb.

Jb, auf Bl. 87b—107b der Hs. Jun. 25, abgedruckt Ahd. Gl. 1, 271—295. 2, 260. 314—318; alphabetisch geordnete Glossen (Inhalt s. Ahd. Gl. 4, 589).

Jc, auf Bl. 118a—121b der Hs. Jun. 25, abgedruckt Ahd. Gl. 4, 1—25, ist ein Auszug aus den sog. Affatimglossen mit deutscher Übersetzung ('Affatim'-Glossen ist dieses lateinische alphabetische Wörterbuch genannt, weil es mit diesem Worte beginnt). Der Dialekt ist der von Murbach.

Ein weitverbreitetes alphabetisches Wörterbuch waren die Glossae Salomonis, entstanden gegen Ende des 9. Jahrhunderts (abgedruckt Ahd. Gl. 4, 27—174; Graff, Diutiska 3, 411—421; s. Kelle, LG. 1, 185. 370), genannt nach dem Bischof Salomo III. von Konstanz,[1]) auf dessen Befehl es abgefaßt worden sein soll (*glossae iussu salomonis digestae, glossae a salomone collectae*, Graff a. a. O. S. 411). Auch diese Zusammenstellung ist nicht von deutschen Mönchen besorgt, sondern diese übertrugen nur eine vorhandene lateinische Wortsammlung ins Deutsche, die zur Erklärung von klassischen und Kirchenschriftstellern diente (Virgil, Cicero, Hieronymus, Isidor, Orosius u. a.).

β) Sachlich geordnete Glossare (Realglossare).

Vocabularius Sancti Galli.

Braune, LB. Nr. 1, 2 u. S. 171; Kelle, LG. 1, 45 f. 306; Kögel, LG. 2, 437—443; Steinmeyer, Ergebnisse S. 207 f.; Lachmann, Specimina lingvae francicae, Berolini 1825, S. 1; Hattemer, Denkmahle des Mittelalters 1, 5—14. 3, 617, Faks. 1 Taf. II, dazu Sievers, Z. f. d. A. 15, 120; Rud. Henning, Über die Sanctgallischen Sprachdenkmäler bis zum Tode Karls des Großen, QF. 3, Straßburg 1874, I. Kapitel, S. 1—94 (Überlieferung, Ordnung und Quellen, Geschichte des Textes, der ursprüngliche Text, Grammatik des Vocabularius).

Hs.: Stiftsbibliothek in St. Gallen Nr. 913,[2]) kl. 8°, 206 S., wahrscheinlich noch im 8. Jh. geschrieben, eine 'kleine theologische Enzyklopädie', enthält als letztes Stück auf S. 181—206 den Vocabularius Libellus S. Galli, abgedruckt Ahd. Gl. 3, 1—8.

Geschrieben ist die Handschrift jedenfalls in St. Gallen, aber sie ist nicht das Original selbst, sondern erst Abschrift. Ob St. Gallen auch der Entstehungsort des Glossars ist, ist fraglich, da Formen und besonders Wörter vorkommen, die für den St. Galler Dialekt des 8. Jahrhunderts nicht belegt sind.[3]) Jedenfalls ist die Sprache der Handschrift, abgesehen von Neuerungen, sehr altertümlich. Entstanden wird das Original etwa um 750 sein.

Das zugrunde liegende lateinische Wörterbuch war eine Zusammenschweißung verschiedener Bestandteile; was in unserm deutschen Text an den Vorlagen etwa geändert oder ausgelassen wurde, ist bis jetzt nicht entschieden. Der Hauptsache nach schöpfte der Verfasser des Originals wohl aus Isidors Etymologien (aus Etym. 1, 1—7, 20), der maßgebenden lexiko-

[1]) Wattenbach, Geschichtsquellen[7] 1, 273 f. 441. 446; Ebert 3, 154—160; Manitius, Register S. 758.

[2]) Scherrer, Verzeichniß der Handschriften der Stiftsbibliothek von St. Gallen S. 331 bis 333; Henning a. a. O. S. 11—13.

[3]) Kögel, LG. a. a. O. findet Bairisches und Fränkisches in der Sprache.

logischen Realenzyklopädie im Mittelalter. Auch aus den Glossen zu Aldhelms De laudibus virginum ist einiges entnommen und stellenweise stimmt der Vocabularius S. Galli überein mit dem ags. alphabetischen Corpusglossar, das in drei bezw. vier Handschriften erhalten ist[1]) (hrsg. von Sweet, Oldest English texts S. 35 ff.; Wright-Wülcker, Vocabularies Bd. 1 S. 1 ff.). Die Beziehungen zu den beiden letztgenannten angelsächsischen Werken macht es wahrscheinlich, daß das Original des St. Galler Vocabularius der angelsächsischen Glossierungstätigkeit seinen Ursprung verdankt.

Der Inhalt ist sachlich gegliedert in Gruppen über Haus, Ackerbau, Landschaft, Stände, Eigenschaften des Menschen, Körperteile, Naturerscheinungen, sündhafte Eigenschaften, Jahreszeiten, Tiere, Familienglieder. Die Ordnung ist nicht immer streng eingehalten, besonders am Schluß ist der Zusammenhang gestört.

Die Übersetzung verdient kein Lob, denn der Verfasser verstand nicht alle lateinischen Wörter.

Kasseler Glossen (Glossae Cassellanae).

Ahd. Gl. 3, 9, 1—12, 23; Braune, LB. Nr. 6 u. S. 173; Piper, Nachtr. S. 9—11; Kelle, LG. 1, 45 f. 306 f.; Kögel, LG. 2, 502—506. — Erster Druck von J. G. Eccard, Francia orientalis (1729), tom. 1 pag. 853 ff.; Graff, Diutiska 3, 211 ff.; W. Grimm, Abhandl. der Berliner Akademie 1848 S. 425—476 u. Kl. Schr. 3, 367—425.

Hs.: Landesbibliothek in Kassel, Cod. theol. 4° 24, 9. Jh., stammt aus Fulda. Sie enthält den Text A der Exhortatio ad plebem christianam (s. unten) und unmittelbar darauf folgend von zwei andern Händen auf Bl. 15a—17b die Kasseler Glossen mit dem Gesprächbüchlein (Beschreibung der Hs.: MSD. II[3], 323; Ahd. Gl. 4, 411 f.), abgedruckt Ahd. Gl. 3, 9—13. Der Dialekt ist bairisch, wie der der Exhortatio A. Das Original ist wohl um 800 verfaßt worden. Das Glossar enthält in sechs Abschnitten sachlich geordnete Glossen über: 1. Körperteile 9, 1—10, 14; 2. Haustiere 10, 15—43; 3. Hausteile 10, 44 bis 11, 1; 4. Kleidungsstücke 11, 2—10; 5. Hausgerät 11, 11—42; 6. Verschiedenes 11, 43—12, 23. Eine Anzahl Glossen der Gruppen 1 und 2 stimmen mit dem Vocabularius S. Galli überein, derart, daß für die Kasseler Glossen und den Vocabularius eine gemeinsame Quelle vorauszusetzen ist.

Die Lemmata sind zum Teil nicht rein lateinisch, sondern vulgärlateinisch, einige speziell romanisch, weshalb das Denkmal auch für die romanische Sprachgeschichte von Bedeutung ist.[2]) Die vulgärlateinischen und romanischen Wörter gehörten nicht zu dem ursprünglichen Wortbestand.

Auf die Glossen folgt unmittelbar ein lateinisch-deutsches Gesprächbüchlein (Ahd. Gl. 3, 12, 24—13, 22), gleichfalls in bairischem Dialekt, eine Art Handbüchlein für einen Reisenden aus romanischen Landen, Worte und Phrasen, die notwendig für einen Fremden sind, der wohl lateinisch, aber nicht deutsch versteht, geschrieben wie die Glossen lateinisch mit deutscher

[1]) Ahd. Gl. 3, 7 Anm. 6; Kögel, LG. a. a. O.
[2]) Braune, LB. S. 173; Steinmeyer, Berliner JB. 1902 S. 62 f.

Übersetzung. Schon innerhalb der Glossen selbst, 9, 17—19, sind solche Alltagswendungen. Es wird gefragt nach Namen und Heimat 12, 24—38; Zweck der Reise 39—46, die Antwort ist die Höflichkeitsbezeugung: um die Gunst des Redenden zu haben 47—51; ob die Worte des Fragenden verstanden werden? 52—56; weitere Höflichkeitsphrasen: gebiete, ich werde es tun 57—66. Der Abschnitt 12, 67—13, 22 enthält psychologische Begriffe, zuerst aus dem Gebiete des Intellekts, *sapiens homo et stultus*, 12, 67—13, 11; dann aus dem des Willens und der Ethik, 13, 12—22. *Sapiens* und *stultus* sind schon Gegensätze in Isidors Etymologien X, 240. 246 und im Voc. S. Galli wird mit *sapiens* ein neuer Abschnitt eingeleitet (Ahd. Gl. 3, 3, 22); also auch hier immer überliefertes Wortmaterial. Nun aber sind die Worte *sapiens* und *stultus* durch ein Beispiel näher erläutert, das eine persönliche Note trägt: die Welschen (Romani) sind töricht, klug sind die Baiern. Der Verfasser stellt sich damit in bewußtem Volksgefühl als Baiern den Welschen gegenüber. Es muß ein altes Sprichwort gewesen sein, eine Volksspötterei, die wohl nicht nur von den Baiern gegen die Welschen, sondern mit veränderten Volksnamen auch bei andern Stämmen gegenseitig ausgespielt wurde.[1])

Der umfangreichste und verbreitetste Typus sachlich geordneter Glossare ist Heinrici Summarium (Ahd. Gl. 3, 58—350), das aber erst in mittelhochdeutscher Zeit ausgearbeitet wurde. Die ältesten der zahlreichen Handschriften stammen aus dem 12. Jahrhundert und weisen auf Mitteldeutschland als Entstehungsgebiet. Es ist eine Enzyklopädie des gesamten Wissens auf Grundlage von Isidors Etymologien in zehn (elf) Bücher geteilt bezw. in sechs umgeordnet.

Zum größten Teil alphabetisch geordnet ist das

Trierer Vocabular.

Ahd. Gl. 1, 314. 2, 334. 590. 3, 432. 457 ff. 570 ff. 4, 195—211. 246. 330; Pekka Katara, Die Glossen des Codex Seminarii Trevirensis R. III. 13, Textausgabe mit Einleitung und Wörterverzeichnissen, Helsingfors 1912, dazu H. Suolahti, Neuphilologische Mitteilungen, hrsg. vom Neuphilologischen Verein in Helsingfors 1912, 199—207.

Hs.: Bibliothek des Priesterseminars in Trier R. III. 13, Beschreibung: Ahd. Gl. 4, 620 f.; bei Katara S. 4 ff.

Das Trierer Vocabular ist zum größten Teil alphabetisch geordnet, nur gegen Ende kommen, meist nur lateinische, Glossen zu bestimmten Texten, Bibel, Prudentius, Hieronymus u. a. Die deutschen Wörter sind mittelfränkisch, vereinzelt niederfränkisch und ganz selten angelsächsisch. Entstanden ist die Sammlung in verschiedenen Schichten vom 9. bis zum Anfang des 11. Jahrhunderts.

γ) Andere Glossensammlungen.

Unter der großen Zahl von Glossenwerken können nur die wichtigsten noch hier angeführt werden, wobei vor allem diejenigen zu berücksichtigen sind, welche wissenschaftliche Bearbeitung gefunden haben.

[1]) Ähnlich Wolfram im Parzival 121, 7 ff., vgl. W. Grimm, Abhandl. der Berl. Akad. a. a. O. S. 485 u. Kl. Schr. 3, 391 f.; Martin im Kommentar zu seiner Parzivalausgabe zu der Stelle, Bd. 2, 123.

Rb, aus Reichenau.

Ahd. Gl. an verschiedenen Orten von Bd. 1 zwischen S. 317 u. 677, seltener in Bd. 2 (die Stellen sind angegeben bei Ottmann a. a. O. S. 2 f.); Braune, LB. Nr. 1, 4 u. S. 171; Kögel, LG. 1, 509—512. — Erste Ausgabe von Graff, Diutiska 1, 490—533, dazu Holtzmann, Germania 11, 66—69; Sievers, Murbacher Hymnen S. 5 f. — R. E. Ottmann, Grammatische Darstellung der Sprache des althochdeutschen Glossars Rb, Berlin 1886, dazu Kögel, Lit.Blatt 1887, 205—207; Stalzer, Die den Reichenauer Glossen zugrunde liegende Bibelversion, Z. f. d. österreich. Gymnasien 1912, Abhandl. 6.

Hs.: Reichenauer Hs., Reich. XCIX in Karlsruhe, 9. Jh. (Beschreibung: Ahd. Gl. 4, 399 ff.; Längin S. 76 f.). Die sehr umfangreiche Sammlung enthält fast durchweg Wörter und auch kleine Sätze aus den verschiedenen Büchern des Alten Testaments (nur Gl. 2, 305—314 sind Gregors Homilien entnommen).[1]) Der Dialekt ist der von Reichenau. Auch diese Übersetzung ist ohne genügende Kenntnis des Lateinischen angefertigt.

In derselben Handschrift befindet sich das Glossar F (Rf bei Graff), abgedruckt in den Ahd. Gl. 1, 408. 424. 444. 457. 460. 468. 471. 473. 480. 487. 493. 665; erste Ausgabe von Holtzmann, Germania 11, 59 ff.; bei Kögel, LG. 2, 512 f.; Längin S. 78. Die Glossen gehören wie die von Rb zum Alten Testament.

St. Pauler Glossen.

Ahd. Gl. 1, 728—737, Beschreibung der Hs. 4, 600 f.; Braune, LB. Nr. 1, 3 u. S. 171; Kögel, LG. 2, 506—509. — Erster Druck von Hoffmann von Fallersleben, Z. f. d. A. 3, 460—467; A. Holder, Germania 21, 332—338; derselbe, Die althochdeutschen Glossen aus St. Peter, Germania 22, 392—406; A. Jacob, Die Glossen des Cod. S. Pauli D/82, Jenaer Diss., Halle 1898, dazu Steinmeyer, Berliner JB. 1898 S. 71 f.; Caroline T. Stewart, Grammatische Darstellung der Sprache des St. Pauler Glossars zu Lukas, Diss. Berlin 1901, dazu Steinmeyer, Berliner JB. 1901 S. 68 f.

Hs.: Stiftsbibliothek des Benediktinerklosters St. Paul in Kärnten, stammt aus dem Kloster St. Blasien im südlichen Schwarzwald, dessen Bibliothek, da es 1805 aufgehoben wurde, zum Teil nach St. Paul gebracht wurde (1809). Die Glossen sind noch im 8. Jahrhundert geschrieben, wahrscheinlich in Reichenau. Die Sprache ist sehr altertümlich. Die Glossen betreffen Luc. 1, 64—2, 51.

Die Schlettstädter Virgilglossen.

Ahd. Gl. 2, 675—688, Beschreibung der Hs. 4, 612—614; Wackernagel, Z. f. d. A. 3, 318 ff.; Steinmeyer, ebda 15, 1 ff.; Jos. Fasbender, Die Schlettstadter Vergilglossen und ihre Verwandten, Untersuchungen zur Deutschen Sprachgeschichte, hrsg. von Rudolf Henning, Heft II Straßburg 1908.

Hs.: Stadtbibliothek in Schlettstadt im Oberelsaß Nr. 1179. Der Dialekt ist hochalemannisch (südschwäbisch, Reichenau?), die ältesten Teile sind schon um 800 entstanden.

Die Tegernseer Virgilglossen (VA).

Ahd. Gl. 2, 625—671. 724, Beschreibung der Hs. 4, 561; Steinmeyer, Z. f. d. A. 15, 50—96; H. J. Velthuis, De Tegernseër Glossen op Vergilius, Groningen 1892.

Hs.: Kgl. Bibliothek in München Cod. lat. 18059, aus Tegernsee. Der Dialekt ist bairisch. Die älteren Teile gehen ins 9. Jahrhundert zurück.

[1]) Kögel, LG. 2, 510.

Das ahd. Glossar Clm. 18140.

Inhalt und Beschreibung der Hs.: Ahd. Gl. 4, 561 f.; E. Steinmeyer, Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Clm. 18140, Festschrift der Universität Erlangen, 1901, und Sonderabdruck, Erlangen und Leipzig 1901; W. Holzgraefe, Die Sprache des ahd. Glossars Clm. 18140, Diss. Halle 1888; Faksimile: Petzet und Glauning XII.

Hs.: Kgl. Bibliothek in München Cod. lat. 18140 aus Tegernsee, zweite Hälfte des 11. Jhs. Ist die reichhaltigste aller Glossenhandschriften.

Wessobrunner Glossen (Wess. bei Graff).

Ahd. Gl. 2, 341. 3, 610. 4, 312. 339, Beschreibung der Hs.: 4, 576. — Erster Druck: Graff, Diutiska 2, 368—372.

Hs. des Wessobrunner Gebets, Kgl. Bibliothek in München Cod. lat. 22053, 9. Jh., aus Wessobrunn (s. oben S. 139—141, wo auch Literaturangaben).

Die Frankfurter Glossen zu den Canones (Can. 4 bei Graff).

Ahd. Gl. 2, 144—149, Beschreibung der Hs.: 4, 633. — Erster Druck: Massmann, Denkmäler deutscher Sprache und Literatur (1828) S. 83—90. — Steinmeyer, Z. f. d. A. 26, Anz. 8, 301 f.; über die Sprache: MSD. I³ S. XV—XX; Kossinna, Über die ältesten hochfränkischen Sprachdenkmäler, QF. 46, 92 f.

Hs.: Frankfurter Stadtbibliothek Nr. 64. Der Dialekt ist ostfränkisch, Abfassungsort Würzburg, Zeit: erstes Viertel des 9. Jahrhunderts. Besondere Merkmale des Ostfränkischen sind die Infinitive ohne *n*: *bifinda* 146, 71; *missazema* 147, 4.

Die Monseer Glossen (Siglen s. bei Graff 1, XLIX—LI).

Beschreibung der Hs. und Stellenverzeichnis: Ahd. Gl. 4, 650—654; M. H. Jellinek, Beitr. 15, 412—428.

Hs.: K. K. Hofbibliothek in Wien Nr. 2723. Der Dialekt ist bairisch-österreichisch. Zeit der Abfassung 10. Jh. Inhalt: Glossen zu den Büchern des Alten Testaments und einzelnen Briefen des Neuen Testaments, zu den Canones, zu geistlichen Schriften.

Die althochdeutschen Prudentiusglossen.

Sie sind aus den verschiedenen Handschriften zusammengestellt von Graff in der Diutiska 2, 308—354; Steinmeyer, Z. f. d. A. 15, 350—355. 517 ff. 16, 1—109; abgedruckt Ahd. Gl. 2, 382—596; die St. Galler Prudentiusglossen bei Hattemer 1, 265—276.

Besonders herausgegeben sind die Prudentiusglossen folgender Handschriften: Johannes Berg, Die ahd. Prudentiusglossen der Codd. Paris (Nouv. acquis 241) u. Monac 14395 u. 475, Diss. Halle 1889; Beschreibung dieser Hss.: Ahd. Gl. 4, 600. 538. 508. — Die niederdeutschen Prudentiusglossen sind gesondert herausgegeben von Gallée und Wadstein, und zwar: die Pariser Prudentiusglossen (Ms. lat. 18554, Beschreibung: Ahd. Gl. 4, 599) bei Gallée, Altsächsische Sprachdenkmäler S. 313—316. 374 f. (Faks. XIV), Wadstein, Kleinere as. Sprachdenkmäler Nr. XVIII, S. 88. 148 f.; die Werdener Prudentiusglossen (Hs. in Düsseldorf, Beschreibung: Ahd. Gl. 4, 419) bei Gallée S. 127—149 (Faks. IIIe), Wadstein Nr. XIX, S. 89—104. 149; Prudentiusglossen in einem Werdener Fragment (Hs. ebenfalls in Düsseldorf) bei Gallée S. 328 f. 378 (Faks. XVIII^{a}), Wadstein Nr. XX, S. 105. 150; zu den Werdener Fragmenten s. außerdem Gallée S. 330—364; Jostes, Z. f. d. A. 40, 146.

Die deutschen Virgilglossen

sind nach verschiedenen Handschriften zusammengestellt von Steinmeyer, Z. f. d. A. 15, 1—119 (Ahd. Gl. 2, 625—727). Niederdeutsche Virgilglossen s. bei Wadstein Nr. XXII. XXIII, S. 109—115. 151—153, wo weitere Literatur.

Das Leidener Glossar (Je bei Graff).

Hs.: Universitätsbibliothek in Leiden Cod. Voss. lat. 4°. 69, Ende des 8. Jhs. abgefaßt, vielleicht in St. Gallen. Die Vorlage war mit ags. Buchstaben geschrieben.

Beschreibung der Hs. und Stellenverzeichnis: Ahd. Gl. 4, 481—484; P. Glogger, Das Leidener Glossar Cod. Voss. lat. 4°. 69, drei Programme, Augsburg 1901. 1907. 1908, dazu Steinmeyer, Berliner JB. 1901 S. 68, 1903 S. 78 f.; J. H. Hessels, A late eighth-century latin-anglo-saxon glossary preserved in the library of the Leiden university (Ms. Voss. q° lat. n°. 69), Cambridge 1906 (mit einem Faksimile), dazu Steinmeyer, Berliner JB. 1906 S. 84 f.

Die altsächsischen Glossen.

Die beste Ausgabe: Elis Wadstein, Kleinere altsächsische Sprachdenkmäler mit Anmerkungen und Glossar, Norden und Leipzig 1899, die Nummern 10—23, S. 46—115. 138—153; ferner J. H. Gallée, Altsächsische Sprachdenkmäler, Leiden 1894, s. Inhaltsangabe S. 379.

Es sind im ganzen 14 Nummern (mit dem Indiculus superstitionum). Die umfangreichsten sind: die Essener Evangeliarglossen, Wadstein Nr. 11, S. 48—61. 139 f.; die S. Petrier Bibel- und Mischglossen, Nr. 17, S. 73—87. 147 f.; die Werdener Prudentiusglossen, Nr. 19, S. 89—104. 149; die Oxforder Virgilglossen, Nr. 22, S. 109—114. 151 f.

Besonders hervorzuheben sind die Merseburger Glossen.

H. Leyser (Entdecker der Merseburger Glossen), Z. f. d. A. 3, 280 f.; H. E. Bezzenberger, Z. f. d. Phil. 6, 291—301; M. Heyne, Kleinere altniederdeutsche Denkmäler, 2. Aufl., Paderborn 1877, S. 95—97; Gallée S. 235—242. 376 und Faksimilesammlung 10a. 10b; Wadstein Nr. 16, S. 69—72. 145 f.; Kögel, LG. 2, 573—576.

Hs.: Bibliothek des Domkapitels in Merseburg Cod. 42, 10. Jh.

Der Dialekt der Merseburger Glossen ist wichtig für die Besiedelungsfrage der Merseburger Gegend:[1]) er ist anglofriesisch, wodurch festgestellt ist, daß die Bevölkerung nicht sächsisch ist, sondern aus dem Gau Frisonofeld in Nordthüringen stammt.

Die Malbergische Glosse.

Piper, Ält. d. Lit. S. 45 f.; Kögel, LG. 2, 418—424; Kelle, LG. 1, 26. 297. — Die wichtigsten Ausgaben der Lex Salica: Georg Waitz, Das alte Recht der salischen Franken, Kiel 1846; J. Merkel, Lex Salica, Mon. Germ. Leg. III (1850), darin die Vorrede von J. Grimm, S. 3—88 u. Kl. Schr. 8, 228—302; J. H. Hessels und H. Kern (von Kern rühren die trefflichen Erklärungen im Anhang), Lex Salica (synopt. Ausgabe), London 1880; A. Holder, Lex Salica mit der mallobergischen Glosse, Augsburg und München 1879. 1880. — Die Malberger Glosse allein: Graff, Sprachschatz 3, 186—190; derselbe, Diutiska 1, 327—331; Hattemer, Denkmahle des Mittelalters 1, 349—368. — Erklärungen des Wortschatzes: J. Grimm, Gesch. der deutschen Sprache[4] S. 548—564; H. Kern, Die Glossen in der Lex Salica und die Sprache der salischen Franken, Haag 1869; van Helten, Beitr. 25, 225—542. — R. Schröder, DRG. § 31, I; K. v. Amira, Pauls Grundriß II, 2 § 6. 7; R. Sohm, Die altdeutsche Reichs- und Gerichtsverfassung, Weimar 1871.

[1]) O. Bremer, Die Sprache der Merseburger Glossen, Beitr. 9, 579—581.

Außer allem Zusammenhang mit der Glossierungstätigkeit der Mönche stehen die Glossen zu der Lex Salica, die sog. Malbergische Glosse. In der, lateinisch abgefaßten, Lex Salica, d. i. dem Gesetz der salischen Franken, das unter Chlodowech in barbarischem Latein abgefaßt wurde, befinden sich deutsche Worte und kleine Sätze als Übersetzungen, im 6. Jahrhundert entstanden, die mit der Bezeichnung *mall.* oder *malb.* versehen sind, das bedeutet: *in mallobergo*, d. i. in der Gerichtssprache, das ist eben das Salfränkische. Die etymologische Erklärung von *mallobergo* hat vom Gotischen auszugehen: got. *maþl* n. ist ἀγορά, Versammlungsort, *maþljan* λαλεῖν reden; im Ahd. ist *mahal* n. ebenfalls Versammlungsort, Versammlung, dann genauer Gerichtsverhandlung, Vertrag (Graff 2, 650—652. 3, 186); verb. *mahalôn* postulare, causas agere, interpellare, also sprechen, versprechen, verloben, *gimahalen* versprechen, verloben, vermählen; *gimahalo* m. sponsus, Verlobter, nhd. Gemahl, *gimahala* f. sponsa, Verlobte, Gemahlin; frankolatein. verb. *mallare*, subst. *mallus* Gerichtsversammlung (Boretius, Capitularia, Register Bd. II S. 656 f.), *in mallobergo*, *in mallobergio*, *in mallobergiis* auf der Gerichtsstätte (die nach germanischer Sitte auf Bergen, Anhöhen lag), noch in Ortsnamen Malberg, Malstatt (Gerichtsstätte), Detmold (aus **dêt*, ahd. *diet*, Volk, und *mâl* = *mahal*), verb. *mallare*. Der Grundbegriff von got. *maþljan*, ahd. **mahljan* ist „eine feierliche, wichtige, öffentliche Rede (vor einer Versammlung) halten".

Die Glossen bieten die volkssprachlichen Rechtsausdrücke und Formeln, die tatsächlich bei Gericht gebräuchlich waren. Sie sind nicht, wie sonstige Glossen, Übersetzungen zum Zweck, den lateinischen Text zu erklären, sondern es sind formelhafte, juristische Geschäftsworte, die traditionell weiter bewahrt wurden als Anhalt zum praktischen Gebrauch in Rechtssachen. Es sind Bestandteile der ältesten deutschen Rechtssprache, sind überhaupt die ältesten Schriftstücke in deutscher Sprache. Die Sprache ist altniederfränkisch (salisch) und sehr altertümlich, die ältesten Glossierungen fallen wohl in das 6. Jahrhundert. Die Wörter sind durch romanische Schreiber sehr entstellt, so daß manches nicht mehr mit Sicherheit zu erklären ist.

Die altdeutschen Gespräche.

Piper, Ält. d. Lit. S. 75—77; Kelle, LG. 1, 46. 307; Kögel, LG. 2, 576 f.; Steinmeyer, Ergebnisse S. 211. — W. Grimm, Abhandl. der Berliner Akademie 1851, 415—436. 235—246 u. Kl. Schr. 3, 472—515; J. Grimm, Germania 3, 48—51 u. Kl. Schr. 7, 467—470; Weinhold, Wiener SB. 71 (1872), 767—806; Martin, Z. f. d. A. 39, 9—19; Ehrismann, Z. f. deutsche Wortforschung 5, 142—145.

Hs.: Pariser Nationalbibliothek[1]) Ms. lat. 7641, 10. Jh.; drei Sätze sind eingeschaltet in die Pariser Tatianfragmente; ein Blatt befindet sich in der vatikanischen Bibliothek, Bibl. Vatic. Christ. 566, es gehört zu der Pariser Hs. Die Handschrift ist wohl nicht Original, sondern Abschrift.

[1]) W. Grimm, Abhandl. der Berliner Akademie 1851, 240 u. Kl. Schr. 3, 499 ff.; Suchier, Z. f. d. A. 17, 390 f.; Sievers, Tatian S. XVII. 290. 292; derselbe, Z. f. d. A. 17, 71 ff. — Ed. Nestle, Ein altdeutsches Bruchstück aus dem Hebräerevangelium, Z. f. d. neutestamentl. Wissenschaften 10, 183 f.

Den Eingang bilden Glossen, deutsche Worte mit lateinischer Übersetzung, wie in den Kasseler Glossen, hauptsächlich Körperteile betreffend. Darauf folgt das Gesprächsbüchlein, deutsche Sätze mit lateinischer Übersetzung, mit den gleichen Anfangsfragen nach Heimat und Herkunft wie in den Kasseler Gesprächen. Der Schreiber war ein Franzose, er schreibt mittellateinisch mit vulgärer Beimischung, der deutschen Sprache und Orthographie war er nicht mächtig und gibt die Worte in französischer Artikulation wieder, daher sie oft sehr entstellt sind.

Es ist ein Sprachbüchlein für einen Franzosen, ein Lexikon notwendiger Ausdrücke für einen Romanen, der in Deutschland reist, mit geläufigen Wörtern und Phrasen des Alltagsverkehrs, wohl im 10. Jahrhundert abgefaßt. Der Dialekt ist mittelfränkisch mit niederfränkischen Spuren.

Wir besitzen kein althochdeutsches Denkmal, das uns so in das tägliche Leben, in den ganz gewöhnlichen Daseinsverlauf einblicken läßt wie dieses eben für den unmittelbar praktischen Gebrauch zusammengestellte Reisekonversationsbüchlein. Aber von einem praktischen System ist keine Rede. Bei den Gesprächsthemata sind verschiedenartige Personen in Betracht gezogen, die Situationen sind nicht typisch, nach der Bedeutung, die sie für einen Reisenden haben, ausgewählt, sondern oft rein zufällig. Ja, stellenweise geht der trockene Frageton ins Novellenhafte über. Vieles ist ganz unverständlich, da die Beziehungen unklar sind.

Die einzelnen Redeszenen lassen sich nicht leicht abgrenzen, es ist ja überhaupt kein durchweg einheitlicher Zusammenhang beabsichtigt. Das erste ist eine Begrüßung, wohl zwischen Reisenden, die sich unterwegs getroffen haben, mit Frage nach Herkunft und Heimat. Dann kommen Fragen nach dem Besuch der Messe; Befehl an den Knecht, die Kleidungsstücke zu richten, Schimpfwörter, die glossenartig aneinandergereiht sind; Besprechung mit einem Wirte und seiner Frau, es handelt sich um Essen, Trinken, Schlafen, auch mit besonderer Wichtigkeit über das Nachtlager bei einem Weibe; am Schluß der feierliche Abschiedstrunk zum Gedächtnis Gottes, der Heiligen, der heiligen Maria. Die Personen wechseln. Es sind Reisegefährten (Fahrtgenossen), Herr und Knecht, Knechte unter sich, Herr bezw. Knecht und Hauswirte, Mann und Frau. Verschiedene Bildungsstufen lassen sich unterscheiden: der Umgangston ist höflich, gastfreundlich, fromm, dann dazwischen gemein, zuchtlos.

Die ad. Gespräche berühren sich, wie erwähnt, stellenweise mit den Kasseler Glossen, besonders in der Eingangsfrage nach dem Woher der Reise und nach dem Vaterland. Aber der Ton ist verschieden. Jene sind mehr eine trockene Wort- und Phrasensammlung, in den altdeutschen Gesprächen lassen sich dramatisch bewegte, dem unmittelbaren Leben entnommene realistische, ja stark naturalistische Szenen auslösen. Sie bieten ein kleines Kulturbild und zwar ist es das gleiche Leben wie im Ruodlieb. Es finden sich auch mehrfach unmittelbar ähnliche Züge: Gesellen treffen sich auf

Reisen, gefragt wird, wer und woher bist du (Ruodl. ed. Seiler I, 73 ff.) [dem Verweigern der Antwort entsprechen die ausweichenden Redensarten der Kasseler Glossen 12, 40—46]; der Knecht hat für die Rüstung und Kleidung zu sorgen, = Ruodl. I, 20 ff.; die Bewirtung Ruodliebs VII, 1 ff.; die Buhlerei des Roten VII, 85 ff.

§ 47. **Interlinearversion der Benediktinerregel.** (B bezw. BR, bei Graff K [= Kero]).

Braune, LB. Nr. 3 u. S. 172; Piper, Ält. d. Lit. S. 104—109, Nachtr. S. 22—162 (genauer Abdruck); Kelle, LG. 1, 104 f. 343; Kögel, LG. 2, 465—468, Grundr.² S. 140; Steinmeyer, Ergebnisse S. 218. — Erste Mitteilung bei Goldast, Alemannicarum Rerum Scriptores, Francof. 1606, tom. 2, 1 pag. 94 ff.; erste Ausgabe von Scherz in Schilters Thesaurus antiq. teut., Ulm 1726, tom. 1, pars 2 pag. 13 ff., dazu Graff, Diutiska 3, 198—209; Hattemer, Denkmahle des Mittelalters 1, 15—130. 3, 617 f., dazu Kollation von Steinmeyer, Z. f. d. A. 17, 431—448.

Hs.: Stiftsbibliothek in St. Gallen Nr. 916,[1]) 172 S., 9. Jh.; der deutsche Text ist auf S. 2—159 von mehreren Händen geschrieben.[2]) Eine zweite, nunmehr verlorene St. Galler Hs., Abschrift der uns erhaltenen, benutzte Goldast (Auszüge daraus in dessen Alemannicarum Rerum Scriptores a. a. O.).[3]) Eine dritte, ebenfalls St. Galler Hs., die in deutscher Übersetzung nur den Prolog enthielt, ist 1768 im Kloster St. Blasien, wohin sie entlehnt war, verbrannt.[4])

Die deutsche, über dem Text stehende, mechanisch genaue aber oft fehlerhafte Übersetzung ist anfangs vollständig, dann, von Kap. 15 an, lückenhaft, gibt endlich nur noch einzelne lateinische Wörter wieder (also nur noch Interlinearglossen) und hört in der Mitte von Kap. 67 ganz auf, so daß die Kap. 68—73 ohne Verdeutschung sind.

Der deutsche Text ist, wie Schreibfehler wahrscheinlich machen, nicht die erste Abfassung, sondern Abschrift eines vorhergegangenen Entwurfs.

Die Sprache[5]) ist alemannisch. Zur Zeitbestimmung der Niederschrift können folgende Erscheinungen dienen: *ai* ist schon meistens *ei*, *au* dagegen noch erhalten; *a* ist noch einige Male unumgelautet; *m* im Auslaut meistens schon *n*; *h* im Anlaut vor Konsonanten, *hl*, *hn*, *hr*, *hw*, besteht noch öfter. Diese Verhältnisse weisen auf ca. 810—820 als Abfassungszeit der Handschrift.

Die Orthographie ist besonders dadurch von Bedeutung, daß hier zum erstenmal die Längen der Vokale prinzipiell durch Doppelschreibung bezeichnet sind. Die Worte des lateinischen Textes sind oft, aber mit den allgemein üblichen Zeichen, abgekürzt; auffallend sind einige Kürzungen auch bei deutschen Worten, indem dabei nur die Endungen über dem lateinischen Wort geschrieben sind, z. B. *dominus*^{tin} S. 46, 26, = *[truh]tin*; *propheta*^{go} S. 52, 19 f., = *[vviza]go*. Es sind das Fälle, wo die Ergänzung als leicht vorausgesetzt werden konnte bei Worten, die häufig vorkommen oder, wie bei *sextus*^{to}, = *[sehs]to*, schon aus dem lateinischen Text verständlich waren.

[1]) Scherrer, Verzeichniß der Hss. der Stiftsbibliothek von St. Gallen S. 339 f.
[2]) Steinmeyer, Z. f. d. A. 17, 432 f.
[3]) Singer, Z. f. d. A. 36, 89—94.
[4]) Singer, Z. f. d. A. 28, Anz. 10, 279.
[5]) Seiler, Beitr. 1, 402—485. 2, 168—171 (Nachtrag); R. Henning, Über die Sanctgallischen Sprachdenkmäler, QF. 3, 153—156.

Das Denkmal ist ein Erzeugnis der ausgedehnten Übersetzungstätigkeit der St. Galler Mönche in der zweiten Hälfte des 8. und am Anfang des 9. Jahrhunderts und steht als solches im Zusammenhang mit den St. Galler Glossen.

Als Verfasser wurde früher der St. Galler Mönch Kero angesehen (s. oben keronisches Glossar S. 245), und zwar infolge eines Mißverständnisses von Goldast. Daher rührt auch noch die Bezeichnung K in Graffs Sprachschatz.

Die Regula S. Benedicti ist verfaßt von Benedikt von Nursia, dem Stifter des Benediktinerordens und Gründer des Mutterklosters Monte Cassino in Campanien (529). Sie regelt in 73 Kapiteln die Verfassung, die Disziplin, kurz das klösterliche Leben der Mönche, in dem als Hauptgelübde Armut, Keuschheit und Gehorsam (gegen die Oberen) vorgeschrieben sind. Sie ist das Gesetzbuch des Ordens und nach der Bibel überhaupt die verbreitetste und wirksamste Schrift im mittelalterlichen Christentum.[1]) Die deutsche Übersetzung ist entstanden aus den Bestrebungen Karls des Großen zur Reformierung und Hebung des kirchlichen Lebens. Schon im Jahr 787 ließ er durch Vermittlung des Abtes Theodemar von Monte Cassino eine Abschrift des in jenem Mutterkloster aufbewahrten, vom heiligen Benedikt selbst geschriebenen Stammkodex (der kurz darauf, 796, verbrannte) anfertigen. In seine Gesetzgebung nahm er dann Vorschriften für die strengere Durchführung der Regel auf; zum Beschluß erhoben wurden sie durch die Synode zu Aachen 802. Die Äbte sollen die Regeln kennen, die Kleriker danach leben (Capitulare missorum [Verfügung für die königlichen Sendboten] a. 802, Boretius I S. 91 ff., bes. S. 93 Can. 10 ff., S. 100 Can. 2 ff., S. 103 Can. 33 ff.), die Mönche sollen die Regel im Gedächtnis haben und fest bewahren (a. 801—812, Boretius I S. 240); die, welche es vermögen, sollen sie auswendig lernen.[2])

Demnach fällt die althochdeutsche Übersetzung der Benediktinerregel bald nach 802, zu welchem Ziel auch die Vergleichung der Sprache der BR mit den Eigennamen der St. Galler Urkunden gelangt.[3])

§ 48. Interlinearversion der Murbacher Hymnen (H).

Braune, LB. Nr. 7 u. S. 173; Piper, Ält. d. Lit. S. 115—119, Nachtr. S. 165—185; Kelle, LG. 1, 98 f. 339; Kögel, LG. 2, 468—471, Grundr.[2] S. 146 f.; Steinmeyer, Ergebnisse S. 210. — Erste Ausgabe von J. Grimm, Hymnorum veteris ecclesiae XXVI interpretatio theotisca nunc primum edita, Gottingae 1830 (Rede zum Antritt seiner Göttinger Professur), nach einer Abschrift des Franciscus Junius in der Bodleianischen Bibliothek zu Oxford (Jun. 74); erste Ausgabe unmittelbar nach der Handschrift von Eduard Sievers, Die Murbacher Hymnen, mit zwei lithographischen Facsimiles, Halle 1874, dazu Kollation Beitr. 16, 560.

[1]) Die Feststellung des lateinischen Grundtextes der Benediktinerregel hat L. Traube gegeben: Textgeschichte der Regula S. Benedicti, Abhandl. der Münchener Akademie 21, 1898, 601—731; dazu Steinmeyer, Z. f. d. A. 43, Anz. 25, 88—90; Heribert Plenkers, Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der ältesten lateinischen Mönchsregeln. I Die Regelbücher Benedicts von Aniane. II Die Regula S. Benedicti, München 1906; dazu P. Gabr. Meier, Z. f. d. A. 49, Anz. 31, 120 f.

[2]) Weitere Verfügungen gleichen Inhalts bei Kelle, LG. 1, 343 f. Zur Synode von Aachen 802 bezw. unter Ludwig dem Frommen 817 s. Hauck 2[3. 4], 295. 525 ff.; MSD. II[3], 343 f.

[3]) R. Henning a. a. O.

Hs.: Oxford, Bodleian. Bibl. Jun. 25, 9. Jh., dieselbe, welche die Juniusschen Glossen Ja, Jb, Jc enthält. Die Hymnen sind von zwei Händen geschrieben (Hymn. 22—26 von dem Hauptschreiber von Jc).[1])

Entstehungsort der Übersetzung ist das Kloster Reichenau, von welchem aus Murbach durch den heiligen Pirmin 726 mit Mönchen besiedelt wurde. Sprachlich gehört unser Denkmal zusammen mit den in derselben Hs. stehenden Murbacher Glossensammlungen Ja, Jb, Jc. Den Sprachformen[2]) und der Schrift zufolge ist die uns erhaltene Fassung am Anfang des 9. Jahrhunderts entstanden. Wahrscheinlich ist sie nicht die Reichenauer Originalniederschrift, sondern erst eine Kopie.

Reichenau besaß am Anfang des 9. Jahrhunderts eine nicht unansehnliche Bibliothek, in welcher auch deutsche Schriften sich befanden.[3]) Es ist ein Katalog dieser Reichenauer Büchersammlung erhalten, in welchem für das Jahr 822 die Notiz steht: *De carminibus theodiscæ vol. I. Brevis librorum qui sunt in coenobio Sindleozes Auua* (d. i. Reichenau) *facta anno VIII Hludovici imperatoris*, und in einem Verzeichnis, das vor 842 zusammengestellt ist, ausführlicher: *In XX primo libello continentur XII carmina Theodiscae linguae formata. In XX secundo libello habentur diversi poenitentiarum libri a diversis doctoribus editi et carmina diversa ad docendum Theodiscam linguam.* Unter diesen zum Unterricht im Deutschen bestimmten Carmina sind lateinische Gedichte zu verstehen, welche zum Übersetzen aus dem Lateinischen ins Deutsche dienen. Solche für die Schule eingerichtete Werke sind offenbar Interlinearversionen, und zu ihnen wird auch die Interlinearversion der Hymnen gehört haben. In einem Murbacher Katalog[4]) ist eine fast gleiche Aufzeichnung enthalten: *De carminibus theodisca lib. I*, wonach also auch für Murbach ein Besitz ähnlicher Handschriften beglaubigt ist, und es ist wahrscheinlich, daß zu diesen eben unsere Murbacher Hymnenhandschrift gehörte.

Die Hymnen des Ambrosius (340—397), des Bischofs von Mailand, genossen in der Kirche ein sehr großes Ansehen, denn mit ihnen beginnt die volkstümliche, christlich-lateinische Lyrik des Abendlandes. Unter dem Namen 'ambrosianisch' gehen viele Hymnen, die in seiner Art und seinem Geiste gedichtet, aber nicht von ihm selbst verfaßt sind. Echt sind von den unter seinem Namen gehenden nur vier.

In unserer Handschrift sind 26 Hymnen vertreten (bezw. 27, da XXV in zwei Stücke, XXV^{a} und XXV^{b}, zerfällt). Die Übertragung, mechanisch Wort für Wort ohne Rücksicht auf den deutschen Satzbau, ist grammatisch richtiger

[1]) Inhalt und Geschichte der Handschrift: Sievers S. 1—10; Steinmeyer, Ahd. Gl. 4, 588 bis 590; ferner s. die Murbacher Glossen, oben S. 247 f.

[2]) Sievers S. 11—26; A. Socin, Straßburger Studien 1, 266 ff.; Kögel, Beitr. 9, 301 ff.

[3]) Neugart, Episcopatus Constantinensis I p. 539. 550; Gvstavvs Becker, Catalogi bibliothecarvm antiqvi, Bonnæ 1885, s. Register S. 328; Holtzmann, Germania 1, 473. 11, 31; Sievers S. 3 ff.; MSD. II^{3}, 355; Bartsch, Germania 32, 127 f. (Auszug aus Becker, Catalogi); Kelle a. a. O.; Kögel a. a. O.

[4]) Jean Senebier, Catalogue raisonné des manuscrits de Genève, Genf 1779, S. 74 ff. (Sievers S. 106).

als die der Benediktinerregel, Fehler kommen seltener vor. Manche lateinische Worte sind doppelt wiedergegeben durch Synonyma,[1]) welche Übersetzungsweise auch in dem Reichenau-Murbacher Glossar Rd-Jb vorübergehend angewendet ist.

§ 49. Carmen ad Deum.

MSD. Nr. 61 u. II[3], 353—356; Braune, LB. Nr. 11 u. S. 174; Piper, Ält. d. Lit. S. 115, Höf. Epik 3, 673 f.; Kelle, LG. 1, 99 f. 340; Kögel, LG. 2, 471 f., Grundr.[2] S. 148 f. — Erster Druck von Docen, Miscellaneen 1 (1807), 18 f.; Massmann, Abschwörungsformeln (1839) Nr. 65 S. 53—55. 173—175; Faksimile bei Petzet und Glauning V. — Schönbach, Z. f. d. A. 42, 113—120.

Der lateinische, in sechs Handschriften überlieferte Hymnus Sancte sator suffragator[2]) hat in der Cambridger Liederhandschrift (s. unten) die Überschrift Carmen ad deum. Unter diesem Titel geht das Gedicht seit Scherer (MSD. a. a. O.) in der Literaturgeschichte.

In einer der sechs Handschriften, im Cod. lat. 19410[3]) der Münchener Hofbibliothek, ist der lateinische Text zugleich mit deutscher Übersetzung versehen. Die Handschrift stammt aus Tegernsee, ist in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts geschrieben und enthält unter anderm die ahd. Glossen Tg 1. Der Kodex war wahrscheinlich zum Schulunterricht bestimmt.

Der Text ist derart eingerichtet, daß auf eine lateinische Langzeile, seltener auf eine Halbzeile, durch Punkte getrennt die deutsche Übertragung folgt. Die Übersetzung ist wörtlich wie bei einer Interlinearversion, aber, in Anbetracht der Schwierigkeit der lateinischen Vorlage, trotz einiger Mißverständnisse eine anerkennenswerte Leistung. Die Abfassungsart der Übersetzung ist also dieselbe wie die der ambrosianischen Hymnen, nur daß in unserer Handschrift der deutsche Text nicht über, sondern innerhalb des lateinischen steht. Vielleicht aber war er doch in der Urhandschrift — denn unser Text ist erst Abschrift einer älteren Vorlage — ebenfalls zwischenzeilig. Das Original fällt in den Anfang des 9. Jahrhunderts. Die Heimat unserer Handschrift ist, dem Dialekt zufolge, Baiern.[4])

Der lateinische Hymnus besteht aus 28 trochäischen Achtsilbern, deren jeder in zwei Halbzeilen zerfällt (4 – ⏑ + 4 – ⏑), welche untereinander zweisilbig reimen bezw. assonieren und fast durchweg auch alliterieren.[5])

Die Sprache des lateinischen Gedichtes ist, wie der Versbau, sehr künstlich, geschmückt durch viele seltene (auch griechische) Worte und darum nicht leicht verständlich. Sie stammen aus der Vulgata, aus Virgil und andern lateinischen Autoren, einige sind einfach Glossarien entnommen (glossematisch). Eigentlich besteht der ganze Hymnus aus Vollworten, aus einer Häufung von bedeutungsschweren Begriffen, die oft noch durch Alliteration und Reim sinnfällig gehoben sind. Diese Stilart war bei den Angelsachsen im Gange,

[1]) E. Wilken, Germania 20, 81—84.

[2]) Nach vier Handschriften herausgegeben von F. J. Mone, Lateinische Hymnen des Mittelalters Nr. 269, Bd. 1, 365 f.

[3]) Steinmeyer, Ahd. Gl. 4, 567 f.

[4]) L. Wüllner, Das Hrabanische Glossar S. 134.

[5]) W. Meyer, Der Ludus de Antichristo, Münchener SB. 1882, 1, 89 und Gesammelte Abhandl. 1, 214; Wölfflin, Münchener SB. 1881, 2, 1 ff.

bei Aldhelm[1]) und seinem Kreis. Ein Angelsachse wird also auch der Verfasser des lateinischen Carmen gewesen sein und damit tritt die deutsche Übersetzung in die Reihe der Zeugnisse für den Kultureinfluß der Angelsachsen auf die Anfänge der deutschen Literatur.[2])

Der Inhalt ist: Preis Gottes und seiner Eigenschaften, Anrufung der Hilfe Christi, des Geistes und der Jungfrau Maria.

§ 50. **Die Psalmenübersetzungen.**

Die uns erhaltenen ahd. bezw. as. Psalmenübersetzungen sind Interlinearversionen.

Die Psalmen der Vulgata waren das wichtigste Unterrichtsmittel in den Klosterschulen und zwar für die lateinische Sprache und für den Gesang. Besonders auch waren sie Lektüre der Frauen.[3]) Glossierte Psalmenhandschriften sind zwar zahlreich (Ahd. Gl. 1, 512—524), aber auch die einzige umfangreiche Gruppe stand doch immer noch in keinem Verhältnis zu der Bedeutung, die die Psalmen für das gesamte geistige Leben hatten. Dagegen wurden früh vollständige Übersetzungen angefertigt. Auch die Verdeutschung der Psalmen ist ein Erfolg der kulturellen Anregungen Karls des Großen. Die Admonitio generalis (vom Jahr 789) Can. 2 schreibt dem Geistlichen vor: *Ut totum psalterium memoriter teneat* (Boretius I S. 60).[4])

1. Die alemannischen Psalmen (Bruchstücke).

Braune, LB. Nr. 13A u. S. 174; Piper, Ält. d. Lit. S. 125, Nachtr. S. 309 f. (Abdruck der Münchener Blätter); Kelle, LG. 1, 103. 342; Kögel, LG. 2, 472—477, Grundr.[2] S. 147. — Erste Ausgabe von J. A. Schmeller, Beiträge zur Geschichte des Bisthums Augsburg, hrsg. von A. Steichele, 2 (1852), 135 ff., und: Gelehrte Anzeigen, hrsg. von Mitgliedern der Kgl. bayr. Akademie der Wissenschaften Bd. 32 (1851) Nr. 80; wieder abgedruckt durch Franz Pfeiffer, Germania 2, 98—105; Müllenhoff, Sprachproben[3] S. 18—20; Baechtold, Z. f. d. A. 31, 197 f.

Vorhanden sind nur noch Bruchstücke ein und derselben Handschrift, die zu Büchereinbänden gedient hatten, und zwar: 1. ein und ein halbes Blatt in der Lyzeumsbibliothek zu Dillingen an der Donau (Baiern), Bl. 1 enthaltend Ps. 107, 6—13. 108, 1—5; Bl. 2: Ps. 113, 12—18. 114, 1—8. — 2. zwei Blätter in der Kgl. Bibliothek in München, Cgm 5248, 1, aufgefunden von Schmeller, Bl. 1 enthaltend Ps. 123, 1—7. 124, 1—5; Bl. 2: Ps. 128, 7. 8. 129, 1—8. 130, 1. 2. Die Handschrift ist im 9. Jahrhundert geschrieben, das Deutsche mit roter Tinte. Die Sprache[5]) ist alemannisch und gehört den zwei ersten Jahrzehnten des 9. Jahrhunderts an (*ei*, aber *au*; 6 *ua* gegen 8 *uo*; 6 auslautende *m* gegen 10 *n*; *h* in anlautendem *hl*, *hn*, *hr*, *hw* ist geschwunden). Im alemannischen Gebiet, wahrscheinlich in St. Gallen (oder in Reichenau)

[1]) Aldhelm s. oben S. 56.

[2]) Schönbach a. a. O.

[3]) Wackernagel, LG. 1[2], 134; Specht, Geschichte des Unterrichtswesens, Register S. 406 unter Psalm ff. Maria liest im Psalter bei der Verkündigung, Otfr. I, 5, 9 f. (es ist das bekannte, in der italienischen Renaissancekunst oft dargestellte Motiv).

[4]) Psalterien, verzeichnet in einem Weißenburger Bibliothekskatalog des 9. Jhs., s. Kelle 1, 103. 342.

[5]) Caroline T. Stewart, Grammatical treatise on the fragments of an Alem. translation of the Psalms, Bezzenbergers Beiträge zur Kunde der indogerm. Sprachen 28, 161—191, dazu Steinmeyer, Berliner JB. 1904 S. 109.

wurde auch das Original der Übersetzung selbst angefertigt und zwar wohl am Anfang des 9. Jahrhunderts.

Die, allerdings nicht ganz fehlerfreie, Übersetzung trägt bei aller Gebundenheit an die Vorlage doch dem Sinn Rechnung.

2. Die rheinfränkischen Cantica (Pariser Psalmenbruchstücke).

Braune, LB. Nr. 13 B u. S. 174 f.; Kögel, LG. 2, 532 f. Anm., Grundr.[3] S. 154. — Erste Ausgabe von Gédéon Huet, Bibliothèque de l'École des chartes 46 (1885), 496—502 (der lateinische und der deutsche Text); Gallée, Tijdschrift voor nederland. Taal-en Letterk. 5, 274 ff. (der deutsche Text mit Erklärungen); I. J. Steppat, Bruchstücke einer althochdeutschen Interlinearversion der Cantica, Beitr. 27, 504—541 (lateinischer und deutscher Text mit Grammatik und literarischen Erklärungen), dazu Gallée, Beitr. 28, 265—270.

Zwei Pergamentblätter der Bibliothèque nationale zu Paris, 10. Jh., gefunden von L. Delisle 1884. Sie enthalten nicht Psalmen, sondern Teile der Cantica, und zwar Is. 38, 18—20 (Cant. Ezechiae), 1. Reg. 2, 1—2. 2, 5—10 (Cant. Annae), Habac. 3, 17—19 (Cant. Habac.), Deuter. 32, 1—4. 9—13 (Cant. Mosis). Die Heimat dieser Interlinearversion ist das rheinfränkische Gebiet, doch finden sich mittelfränkische Spuren. Zeit der Abfassung: erste Hälfte des 11. Jhs. Die Übersetzung ist ganz sklavisch unter Verletzung der deutschen grammatischen Regeln.

3. Die altniederfränkischen Psalmen (Bruchstücke).

Braune, LB. Nr. 48 u. S. 199; Piper, Ält. d. Lit. S. 125, Nachtr. S. 185—191; Kelle, LG. 1, 103. 342; Kögel, LG. 2, 527—532, Grundr.[2] S. 157 f.; Steinmeyer, Ergebnisse S. 228 f. — Ausgaben: Heyne, Kleinere altniederdeutsche Denkmäler[3] S. 1—40; W. L. van Helten, Die altostniederfränkischen Psalmenfragmente, Die Lipsius'schen Glossen und die altsüdmittelfränkischen Psalmenfragmente, Groningen 1902, zwei Teile, die Psalmen in Teil 1 S. 13—57. 90—94, dazu Kern, Indogerman. Forschungen, Anz. 16, 26 ff., Steinmeyer, Z. f. d. A. 47, Anz. 29, 53—62, van Helten, Beitr. 29, 470—478; W. F. Gombault, Z. f. d. Phil. 37, 29—40.

Die ursprüngliche Handschrift,[1]) 9. (?) Jh., ist verloren, sie befand sich um 1600 in Leiden (Wachtendoncks Hs.). Erhalten sind nur jüngere Abschriften: 1. Ps. 1—3, 5, gefunden 1823 in Leiden von J. Hiddes Halbertsma aus Deventer und von diesem zum erstenmal herausgegeben in: Hulde aan Gysbert Japiks 2. Stuck S. 264 ff., Leeuwarden 1827. — 2. Ps. 18, nach einer Abschrift des holländischen Gelehrten Justus Lipsius, verfaßt um 1600, zuerst herausgegeben von Abraham van der Myle in seinem Buche Lingua Belgica, Lugduni Batavorum 1612, S. 152. — 3. Ps. 53, 7 und 54—73, 9, Abschrift des 17. Jhs., ebenfalls in Leiden angefertigt, befand sich in der Bibliothek des Legationsrates von Diez in Berlin und ist zuerst veröffentlicht von F. H. von der Hagen: Niederdeutsche Psalmen aus der Karolinger Zeit, Breslau 1816.

Der Dialekt der Psalmen 18 und 53—73 (Bruchstücke 2 und 3) ist altniederfränkisch, genauer altostniederfränkisch mit mittelfränkischen Spuren, die drei ersten Psalmen aber (Bruchst. 1), Ps. 1—3, 5, sind mittelfränkisch, genauer altsüdmittelfränkisch.[2])

[1]) P. Tack, Het handschrift der Wachtendoncksche Psalmen en det der Lipsiaensche Glossen, Tijdschr. voor nederl. Taal-en Letterk. 15, 137—145.

[2]) Grammatische Darstellung: P. J. Cosijn, De oudnederlandsche Psalmen, Haarlem 1873

Die Übersetzung ist ganz äußerlich, rein mechanisch ohne Rücksicht auf den Sinn.

Justus Lipsius hat (1599) außer dem Ps. 18 aus Wachtendoncks Hs. noch ca. 820 niederfränkische Wörter mit den zugrunde liegenden lateinischen Wörtern ausgeschrieben (bezw. ausschreiben lassen), die ehemals als Interlinearglossen über den Psalmen und Cantica der Handschrift standen, und zwar in alphabetischer Reihenfolge der deutschen Wörter. Das sind die jetzt sogenannten Glossae Lipsianae, die Lipsiusschen Glossen.[1]) Die Lipsiusschen Glossen sind also nichts anderes als ein Teil der altniederländischen Interlinearversion der Psalmen, ausgezogen aus der Wachtendonckschen Handschrift und alphabetisch geordnet.

4. Altsächsischer Psalmenkommentar (Bruchstücke).

MSD. Nr. 71 u. II³, 372—375; Piper, Ält. d. Lit. S. 126; Kelle, LG. 1, 103. 342 f.; Kögel, LG. 2, 566—571, Grundr.² S. 159. — Erste Ausgabe von Hoffmann von Fallersleben, Germania 11, 323 f. (unvollständig); Heyne, Kleinere altniederdeutsche Denkmäler² S. 60—63; Gallée, Altsächsische Sprachdenkmäler S. 219 ff. und Faksimilesammlung 9; Wadstein, Kleinere altsächsische Sprachdenkmäler Nr. 2 S. 4—15. 121—123.

Hs.: zwei sehr vermoderte Pergamentblätter des 9./10. Jhs., gefunden 1856 im Herzoglich Anhaltischen Archiv zu Bernburg, seit 1868 im Herzoglichen Residenzschloß zu Dessau. Sie stammen aus der ehemaligen Frauenabtei Gernrode am Harz. Die Heimat der Handschrift ist nicht Gernrode selbst, da die Abtei erst 961—963 gegründet wurde, die Schriftzüge aber auf ein höheres Alter weisen. Als Entstehungsorte werden angenommen das Kloster Werden an der Ruhr,[2]) also im westfälischen Gebiete, mit größerem Rechte Halberstadt[3]) im Ostfälischen.

Die Quelle ist ein lateinischer Psalmenkommentar, in welchem der Kommentar des Cassiodorius und das dem Hieronymus fälschlich zugeschriebene Breviarium in psalmos zusammengearbeitet waren. Nahe steht diesem nicht erhaltenen lateinischen Psalmenkommentar der in der Münchener Hs. Clm. 3729 enthaltene Kommentar.[4])

Die Bruchstücke umfassen den Kommentar zu Ps. 4, 8—5, 10. Sie sind in fortlaufendem Text geschrieben, nicht interlinear, ohne Beigabe des Textes der lateinischen Quelle.

(niederländ.); dagegen Jostes, Z. f. d. A. 40, 190—192 (Hs. entstanden auf der thüringisch-sächsischen Grenze); wiederum dagegen van Helten, Tijdschr. voor nederl. Taal-en Letterk. 15, 146—171. 269, Cosijn, ebda S. 316—323, van Helten, ebda 16, 72—79 (altostniederfränk.); A. Borgeld, De oudoostnederfrankische Psalmen, Klank-en Vormleer, Diss. Groningen 1899; van Helten in seiner Ausgabe II. Teil (Die Grammatiken); s. ferner Braune, LB. S. 199; vgl. auch MSD. I³ S. XXII u. XXIX.

[1]) Lipsius' Exzerpte, jetzt in der Bibliothek zu Leiden, sind zuerst gedruckt von Haupt in der Z. f. d. A. 13, 335—348 (dazu Kollation von P. J. Cosijn, Taal-en Letterbode 6, 1 ff.); dann bei Heyne S. 41—59, van Helten S. 58 bis 89.

[2]) Heyne a. a. O. Vorrede S. IX, ähnlich Kögel, LG. a. a. O. S. 567. Daher wurde das Denkmal früher auch 'Werdener Psalmenkommentar' genannt; Steinmeyer, Z. f. d. A. 40, Anz. 22, 279 schlägt vor 'Bernburg-Dessauer Psalmenkommentar'.

[3]) Leitzmann, Beitr. 26, 245—260.

[4]) Steinmeyer, MSD. II³, 373—375.

§ 51. Isidor.

Braune, LB. Nr. 4 u. S. 172 f.; Piper, Ält. d. Lit. S. 94—101; Kelle, LG. 1, 91—94. 336 bis 338; Kögel, LG. 2, 477—497, Grundr.[2] S. 150—152; Steinmeyer, Ergebnisse S. 210. 217. — Erste Ausgabe: Jo. Ppilippus Palthenius, Tatiani Alexandrini Harmoniae evangelicae antiquissima Versio Theotisca ut et Isidori Hispalensis u. s. w. fragmentum, Gryphiswaldiae 1706; Schilter, Thesaurus antiquitatum Tom. I pars II p. 1—12, Ulmae 1728; Fridericus Rostgaard, Fragmentum Linguae Theotiscae vetustissimum sive pauca quaedam capita ex libello S. Isidori Hispalensis episcopi de Domini et Salvatoris nostri nativitate u. s. w., Coppenhagen und Leipzig 1738; Adolfus Holzmann, Isidori Hispalensis de nativitate Domini, passione et ressurectione u. s. w. versio francica saeculi octavi quoad superest. Carolsruhae 1836 (Holtzmann, Zum Isidor, Germania 1, 462—475); E. G. Graff, Neues Jahrbuch der Berlinischen Gesellschaft für Deutsche Sprache und Alterthumskunde (v. d. Hagens Germania), Berlin 1836, 1, 57—89; Karl Weinhold, Die altdeutschen Bruchstücke des Tractats des Bischof Isidorus von Sevilla de fide catholica contra Judaeos, Paderborn 1874; George A. Hench, Der althochdeutsche Isidor, Facsimile-Ausgabe des Pariser Codex nebst critischem Texte der Pariser und Monseer Bruchstücke, QF. 72, Straßburg 1893 (die jetzt gültige Ausgabe).

Hss.: P. die Pariser Hs., Cod. 2326 der Nationalbibliothek, jetzt 88 Bl. 4°, vom Ende des 8. oder Anfang des 9. Jhs., enthält bis Bl. 79a die althochdeutsche Übersetzung von Isidors Traktat De fide catholica contra Judaeos. Die erste Lage der Handschrift, 8 Bl., die den Anfang der Schrift enthielten, sind verloren, ebenso fehlen drei Blätter im Innern. Auf Bl. 1—49a steht das erste Buch des Traktats, De nativitate Domini, bis Bl. 79a das zweite, De vocatione gentium. Die ersten 33 Blätter sind durch senkrechte Tintenlinien in zwei ungleiche Spalten geteilt, auf den linken, schmäleren, befindet sich der lateinische Text, auf den rechten Spalten von Bl. 1—22a die deutsche Übersetzung; von Bl. 22b an ist nur das Lateinische eingetragen, während der Raum für das Deutsche leer geblieben ist. — Die auf den Isidor folgenden Blätter, Bl. 79b—88b, enthalten ein lateinisches Glossar, eine Maß-, Gewichts- und Münztabelle und eine lateinische Abhandlung über die Dreieinigkeit. Der Entstehungsort ist, wie überhaupt die ganze frühere Geschichte der Handschrift, unbekannt. Auf Bl. 25b steht von späterer Hand ein lateinisches, mit Neumen versehenes Lied auf den heiligen Anianus, den Bischof von Orleans, beginnend *Anianus Aurelianorum pontifex clarus stetit in virtutibus.* Es ist möglich, daß die Hs. zur Zeit, als das Gedicht eingetragen wurde, sich in Orleans befand.[1]) Die frühste Nachricht von der Handschrift reicht ins 16. Jh., denn der erste Herausgeber des Isidor, Palthen, berichtet auf S. XII seiner Ausgabe, daß sie im Besitze des französischen Sammlers Pithou († 1596) gewesen sei; 1680 ging sie in den Besitz Colberts über und kam mit dessen Bibliothek 1732 in die jetzige Pariser Nationalbibliothek.

M. die Monsee-Wiener Hs. (s. unten). Auf fünf der erhaltenen Blätter der Monseer Fragmente befindet sich der lateinische Text des Isidorischen Traktats mit der deutschen Übersetzung (Hench, Isidor S. 45—55), von der jedoch das erste und letzte Blatt sehr verstümmelt sind. Die Monseer Blätter

[1]) Holtzmann, Isidor S. 3; Scherer, MSD. II[3], 350; Hench S. XIII.

fallen zum Teil mit P zusammen (Hench, Isidor S. 50. 52. 54), enthalten aber andrerseits auch Stücke, die sich in P nicht finden.

C war einst in der Klosterbibliothek zu Murbach, ist aber verloren. Nachzuweisen ist diese Handschrift aus einigen Sätzchen, die in das Murbacher Glossar Jc eingeschaltet sind.[1])

Weder P noch M sind die Originalschrift, vielmehr gehen beide unabhängig voneinander auf eine verlorene Grundhandschrift zurück.

P hat den ursprünglichen Dialekt des Verfassers überliefert, M dagegen ist eine Umschrift des Dialekts der Vorlage ins Bairische. In beiden Handschriften ist der Text gut überliefert.

Die Sprache von P.[2]) Der Pariser Isidor zeichnet sich aus durch eine außerordentlich wohldurchdachte und geregelte Orthographie.

Vokale: *a* ist, abgesehen vom jüngeren Umlaut, einige Male noch nicht umgelautet. Germ. *ë* ist *e*, wird aber *ae*, *æ*, *ę* geschrieben vor *r* + Kons., *aerdha* u. a. Die Länge der Vokale wird in geschlossener Silbe bezeichnet und zwar durch Doppelschreibung bei *a*, *i*, *o*, *u*, durch *æ* (*ę*) für langes *ê*. Die Diphthongierung von *ê* steht auf der frühsten Stufe *ea*; *ô* ist meist schon zu *uo* diphthongiert (78mal), erhalten ist *ô* 11mal; *ai* ist schon zu *ei* geworden, *au* aber noch als solches geblieben; *eu* ist schon *iu* geworden (2mal *eu* in der Verbindung *euw*: *euuuih*, *hreuun*), *eo* aber noch nicht zu *io* (dafür *eu* in *himilfleugendêm*); besonders bemerkenswert sind die Präfixform *ant-* neben *in-*; die Schreibungen *fyur*, *lyuzil*, *fyr-*. Der Unterschied zwischen silbenbildenden und konsonantischen *l*, *r*, *m*, *n* ist noch gewahrt, z. B. N. Si. *zeihhan*, aber D. Si. *zeihne*.

Besonders im Konsonantensystem zeigt sich, daß der Verfasser die Schreibung als eine wissenschaftliche Sache auffaßte. Denn in der Tat war ja die Orthographie ein Teil der wissenschaftlichen Studien der Klosterschulen. Dentale: germ. *d* ist anl. *d*, inl. nach Vokalen *d* häufiger als *t*, aber *ld*, *nd*, *rd*, *dr*, im Wort- und Silbenauslaut *t*; *t* zur Spirans verschoben ist inl. *zss*, ausl. *zs*, als Affrikata inl. *tz*, ausl. *z*; *þ* ist anl. *dh*,[3]) inl. nach Vokal *dh*, seltener *d*, ebenso *rdh* häufiger als *rd*, aber *ld*, *nd*, im Silben- und Wortauslaut nach Vokalen ist *d* häufiger als *dh*, aber *rdh*, nach *l*, *n* wechseln *d*, *t*, *dh*. Labiale: *b* ist anl. und inl. geblieben, im Wort- und Silbenauslaut zu *p*, im Wortauslaut 4mal *ph* (*bileiph* 3mal, *screiph* 1mal) geworden (selten ist *b*);

[1]) Holtzmann, Germania 1, 467 ff.; Kögel, Beitr. 9, 328 ff.

[2]) Holtzmann S. 96—151, Glossarium S. 152—251; MSD. II[3] S. XXIII—XXX; Weinhold S. 60—96; Hench, Grammatische Darstellung S. 57—113, Glossar S. 115—194; Kögel, Z. f. d. A. 37, Anz. 19, 218—235; derselbe, Beitr. 9, 302 ff.; derselbe, LG. 2, 483—492; Kauffmann, Germania 37, 255 ff.; P. Diels, Die Stellung des Verbums in der ältern ahd. Prosa, Palaestra 59, Berlin 1906; G. Nutzhorn, Murbach als Heimat der ahd. Isidorübersetzung und der verwandten Stücke, Z. f. d. Phil. 44, 265—320. 430—476.

[3]) Über *dh* vgl. MSD. I[3] S. XXIV—XXVII; Braune, Ahd. Gr. § 166. 167; Franck, Altfränkische Gr. § 92—94; Henning, Über die Sanctgallischen Sprachdenkmäler S. 127 f.; Kögel, Beitr. 9, 308—310; Friedr. Wilkens, Zum hochalemannischen Konsonantismus der althochdeutschen Zeit, Leipzig 1891, S. 82 (§ 119) ff.; Nutzhorn S. 435 f.; Meyer-Lübke, Romanische Gramm. 1, 363.

p im Anlaut kommt nur in Fremdwörtern vor, Konsonantverbindungen sind *lp* (1), *rp* (1) und *rf*, *ru* (4), als Spirans erscheint inl. *ff* nach kurzem Vokal, *f* nach langem, ausl. *f* (2 mal *p*, 2 mal *ph*: *uph*, *uphstigan*); die germ. Spirans *f* ist im Anlaut und vor Konsonanten *f* geschrieben, nach Vokalen *u*. Gutturale: germ. *g* ist *g* geschrieben vor dunkeln Vokalen und vor Konsonanten: *ga*, *go*, *gu*, *gh*[1]) vor hellen: *ghe*, *ghi* (im Anlaut fast immer *gh*, im Inlaut daneben auch *g*), aber das Präfix ist *chi-* geschrieben, statt *ghi-*; im Wort- und Silbenauslaut ist *g* zu *c* geworden; *k* als Buchstabe fehlt, es ist geschrieben *ch*, im Auslaut *c*, die Spirans aus *k* ist *hh*, im Wort- und Silbenauslaut *h*; die Affrikata ist *cch* (2), *ch* (2), *hh* (2); *sc* steht vor dunkeln Vokalen und Konsonanten, dagegen *sch* vor hellen Vokalen;[2]) *qu* ist *quh* geschrieben. *j* ist noch öfter erhalten, z. B. *gardea*, *aluualdendeo*, *minniu*; anl. *hl*, *hn*, *hr*, *hw* sind erhalten, einmal auch *wr*: *uurehhan*; *hs* ist zweimal *hs* geschrieben, zweimal *xs*, einmal zu *ss* assimiliert: *foluuassan*.

Flexion. Der N. Si. der starken femininen *ô*-Deklination hat noch echte, alte Formen ohne Endungs-*a* erhalten in *chimeinidh*, *bauhnunc*. Der G. D. des schwachen Mask. und Neutr. hat *-in* (*-en*). Beim starken Adjektiv fehlen im N. Si. masc. und N. Ac. Si. neutr. die pronominalen Endungen *-êr* bezw. *-ez*. Der N. Si. des persönlichen Pronomens der 3. Person ist *ir*, nicht *er*. Das Pronomen 'dieser' hat ebenfalls ursprüngliche Formen: N. Si. masc. ohne Flexion *dhese*, G. Si. masc. neutr. mit Flexion auch des ersten Gliedes *dhesses*, A. Si. fem. *dheasa* mit Flexion auch des ersten Gliedes. Das reduplizierte Prät. *fenc* hat kurzes *e*. Im Prät. haben die langstämmigen *jan*-Verba durch Uniformierung, unter Einfluß der kurzstämmigen, ebenfalls Mittelvokal *i*, z. B. *araughida*, *sendida*, *setzida*. Der Plur. Prät. der schwachen Verba hat als Endung *-ôm*, *-ôt*, *-ôn*, die zweite Pers. Si. Ind. Prät. hat einmal *-ês*: *chiminnerôdês*. Die Verba *habeen* und *sagheen* haben neben den *ê* und *ô*-Formen solche nach der *jan*-Konjugation: *hebit*, *saghida*.

Durch die klare Orthographie und durch Erhaltung altertümlicher Formen ist also der ahd. Isidor für die Kenntnis der althochdeutschen Sprache von großer Bedeutung. Wir besitzen kein althochdeutsches Sprachdenkmal, in welchem die Lautgebung in solcher Einheitlichkeit durchgeführt ist.

In Betracht kommen für die Dialektbestimmung nur das Alemannische und das Fränkische, nicht auch das Bairische. Nahe steht die Orthographie von Murbach, doch treten auch fränkische Eigenheiten hervor.[3]) Die ortho-

[1]) Über *gh* s. Braune, Ahd. Gr. § 147, 4. 149, 8; Franck, Altfränkische Gr. S. 130—133; Henning, Über die Sanctgallischen Sprachdenkmäler S. 138 ff.; Kögel, Beitr. 9, 302 ff.; Wilkens S. 76 (§ 108) ff.; Kauffmann, Germ. 37, 248 ff.; Nutzhorn S. 444 ff.

[2]) Siehe Franck, Altfränkische Gr. S. 151.

[3]) Nutzhorn sucht den Isidor als Murbacher Denkmal nachzuweisen, aber es bleiben doch fränkische Reste, die dem Grundtypus der Murbacher Orthographie nicht eigen sind: *uo* statt alemann. *ua*, der Wechsel zwischen *d* und *t* im Inlaut, *ld*, *nd*, *rd*, durchgehendes *b* statt *p* im Anlaut und Inlaut. Alemannisch sind *ch* für *k*, *cch* für *ck*, vor allem aber in der Formenlehre der schwache G. D. Si. masc. und neutr. auf *-in* (*-en*), der Plural der schwachen Verba auf *-ôm*, *-ôt*, *-ôn*; auf Murbach speziell weist *quh*; *dh* und *gh* können sowohl fränkisch als alemannisch sein. Fränkisch und alemannisch nebeneinander sind die Formen der Präfixe *in-* und *ant-*, und die *jan*-Konjug. *hebit*

graphische Grundlage bildet wohl das System von Murbach, in das dann rheinfränkische Schreibungen aufgenommen wurden. Am meisten spricht für alemannische Herkunft des Denkmals der Gebrauch von *-in* als G. D. Si. der schwachen Deklination des Mask. und Neutr. und der schwache Plural Ind. Prät. auf *-ôm, -ôt, -ôn.*

Die aus der Sprache angeführten Merkmale ergeben als Abfassungszeit etwa die Jahre 790—810.

Inhalt. Der althochdeutsche Isidor ist eine Übersetzung des Tractatus De fide catholica contra Judaeos, auch genannt De nativitate Domini, passione et resurrectione, regno atque judicio, des Bischofs Isidor von Sevilla († 636). Der christliche Glaube wird in der Person Jesu verteidigt gegen den Unglauben der Juden, indem die Beweisstellen für Christi Geburt, die Trinität, die Menschwerdung aus der Jungfrau, Leiden, Tod, Auferstehung, Himmelfahrt und Gericht den prophetischen Zitaten des Alten Testaments entnommen werden. Als Zweck seines Werkes gibt Isidor in der Vorrede an, daß die Autorität der Propheten den Glauben stärken soll.

Die Isidorübersetzung ist eine ganz einzigartige Erscheinung in der althochdeutschen Literatur. Kein Prosadenkmal weder vorher noch nachher bis zu den zweihundert Jahre späteren Werken Notkers steht auf dieser geistigen Höhe. Noch hat sich die deutsche Literatur nicht losgerungen von der sklavischen Wiedergabe der Glossierung, noch arbeitet man mühsam daran, für die ganz neue Begriffswelt der theologischen Spekulation entsprechende deutsche Worte zu finden, da entsteht ein Werk, welches die logischen Erörterungen eines schwer zu verstehenden lateinischen Traktats fast fehlerlos und in klaren frei gebauten Sätzen wiedergibt, in welchen selbst die mannigfaltigen Beziehungen zur Geltung kommen, welche die innern Verhältnisse

saghida neben Formen der *ên*-Konjug. Den festen Punkt für die Dialektbestimmung muß das gesprochene Wort geben, nicht das geschriebene, denn die Orthographie kann schwanken oder durch eine fremde Schreiberschule beeinflußt sein. Solche wirklich gesprochenen Formen sind nun nicht oft mit Sicherheit von den bloß orthographischen herauszuheben (über ahd. Orthographie s. Burdach, Schrift und Sprachbewußtsein im Althochdeutschen, Sitzungsberichte der kgl. preußischen Akademie zu Berlin 1908 Nr. 21), hier aber sind als wirkliche Mundart-, nicht bloß als Schreibformen in Anspruch zu nehmen die Endungen *-in* (*-en*) und *-ôm, -ôt, -ôn.* — Gerade der Isidor zeigt die Macht der orthographischen Systematisierung. Hier sind die in andern Denkmälern immer nur mit andern entsprechenden Lautzeichen vermischt vorkommenden *dh, gh, sc* (*sch*) geregelt, ebenso der eigens erfundene Unterschied zwischen *zs, zss* und *z, tz.* Auch einheitliches *p* für *b* kann sich so erklären lassen, wenn die Grundsprache die von Murbach ist, auffallend aber bleibt dagegen dann *uo*, da man bei einer Gleichmachung eher alemannisches *ua*, das in Murbach herrschte, erwarten sollte. — Müllenhoff bringt die Isidorübersetzung in Zusammenhang mit den wissenschaftlichen Bestrebungen Karls des Großen, die von dessen Hofschule ausgingen. Das Idiom dieser unmittelbaren Umgebung des Kaisers sei die karolingische Hofsprache und der Dialekt der rheinfränkische gewesen (zur karolingischen Hofsprache s. Braune, Beitr. 1, 39 ff.). Im Anschluß an Lachmann verlegt er die Entstehung des Isidor in den „innern Kreis um Mainz" (MSD. Vorrede S. XXIII ff., dazu S. XIV f.). Auch Kögel hält den Dialekt des Isidor für rheinfränkisch und bestimmt dann, wegen der Berührungen mit dem Alemannischen, ein diesem naheliegendes Gebiet des Rheinfränkischen, das Lothringische, speziell das Kloster Hornbach, als die Heimat. Kauffmann dagegen hatte schon Germ. 37, 258 „wegen der ausgeprägt westfränkischen Orthographie" den Blick auf das Kloster Murbach in Oberelsaß gelenkt. Nutzhorn hat zu der Befestigung dieser Ansicht vieles beigetragen.

von Ursache und Wirkung oder der Bedingung oder der Antithese andeuten. Mit dieser dialektischen Arbeit ist die deutsche Kunstprosa begründet worden.

Der Verfasser muß ein sprachlich und logisch wohl geschulter Gelehrter gewesen sein. Nur von einer Stätte starken wissenschaftlichen Interesses konnte ein solches Werk ausgehen und nur in einer Zeit, in welcher der Boden hierfür bereitet war. Erst unter Karl dem Großen ist im Frankenreich die christliche Lehre zu einer Wissenschaft erhoben worden und das Haupt dieser Theologie war Alcuin. Er war aber auch der Lehrer des Kaisers selbst und er konnte mit berechtigtem Stolz auf sein eigenes Werk jenen rühmend preisen, daß er das Licht des katholischen Glaubens bis in die äußersten Teile der Welt entzündet habe und daß er mit allen Kräften bestrebt sei, das Volk zu bessern und die in der Finsternis der Unwissenheit lange befangenen Seelen zum Licht des wahren Glaubens zu führen (Mon. Germ. Epist. IV Nr. 121 S. 171 Sp. 17 ff.; Migne Nr. XLIII, Bd. 100, 207 f.). Gerade über die wichtigsten Fragen, die in Isidors Traktat behandelt sind, unterhält er sich mit Karl. Er wendet sich gegen die, welche sagen, Christus sei nicht aus der Jungfrau geboren, sei nicht wahrer Gott, und stellt in den Mittelpunkt die Lehre von der Gottheit des Sohnes und der Unteilbarkeit der drei Personen (Mon. Germ. Epist. IV Nr. 41 S. 84 f.; Migne Nr. XVII, Bd. 100, 169). Als Grundlage der Heidenbekehrung nach Besiegung der Avaren verlangt er die Predigt und damit im Zusammenhang die Taufe im Namen der Dreieinigkeit und den Glauben an die Trinität (Mon. Germ. Epist. IV Nr. 110 S. 156 ff.; Migne Nr. XXXIII, Bd. 100, 187 ff.). Er widmete Karl sein Libellus de processione Spiritus sancti, also wiederum eine Abhandlung über die Trinitätsfrage, vor allem aber sein dogmatisches Hauptwerk De sancta Trinitate. Was er aber in diesem Werke, dem ersten mittelalterlichen Kompendium der Glaubenslehre, niederlegte, das deckt sich vielfach eben mit Isidors Traktat, für ihn war ja Isidor, nächst Augustin, eine der ersten Autoritäten. Der Glaube ist nach Alcuin der Anfang alles Heils, das erste Buch des genannten Werkes handelt von der Einheit der Trinität, einen großen Teil des zweiten Buches nimmt die Menschwerdung Christi ein.[1]) Das nun ist eben der Inhalt auch des Traktats De fide catholica und darin liegt der Grund, weshalb gerade dieses Werk und gerade in dieser Zeit von einem deutschen Geistlichen in die deutsche Sprache übersetzt wurde: hier wird der rechte Glaube, die Heilslehre und die Christologie, biblisch-historisch bewiesen mit starker Hervorhebung der Trinität und der Menschwerdung, und weiterhin berührt sich das Dogma von der Trinität mit dem Kampf gegen die Adoptianer über die Natur Christi, an dem Alcuin selbst persönlich eifrig teilgenommen hat (die Trinität als Thema der Predigt verlangt oft Alcuin auch in seinen Briefen, s. Mon. Germ. Epist. IV Nr. 41 S. 84 Sp. 39 ff., Nr. 113 S. 164 Sp. 5 ff., Nr. 189; Migne Bd. 100, 170 A. 193 D. 189 C).

[1]) Hauck, Kirchengeschichte 2 [3. 4], 144 ff.; Karl Werner, Alcuin und sein Jahrhundert, 158 ff.; derselbe, Der heilige Thomas von Aquino, Neue Ausgabe, Regensburg 1889, 1, 623 ff.

Wegen des dogmatischen, nicht wegen des apologetischen Elementes wurde die Übersetzung von Isidors Traktat veranstaltet. Nicht auf eine Bekämpfung der Juden und eine Verteidigung der christlichen Wahrheit waren die kirchlichen Bestrebungen Karls gerichtet, sondern eine positive Arbeit für die Vertiefung und Vergeistigung des Christentums sollte geleistet werden. Polemik gegen die Juden ist also nicht der Zweck der Übersetzung, jedenfalls nicht der Hauptzweck.[1]) Aber eine apologetische Tendenz kann doch darin liegen: in deutscher Sprache sollte das Fremdartige, Wunderbare des Wesens Christi begreiflich gemacht werden. Und in dieser Hinsicht gehört dann der deutsche Isidor ebenfalls zur Missionsliteratur.

Karl der Große hat durch seine allgemeine Gesetzgebung die einfache Volkslehre in der Katechese begründet, im engeren Kreise seiner gelehrten Freunde aber suchte er Aufklärung über die höheren Fragen des gesamten geistigen Lebens, vor allem über schwierige Probleme des Dogmas. Und eine Frucht dieser neu erblühten Wissenschaft der Theologie ist die deutsche Übersetzung von Isidors Traktat. Mag sie nun unmittelbar von dem Kaiser veranlaßt sein oder nicht, die geistige Urheberschaft gebührt doch ihm und seiner Umgebung. Wenn diese Voraussetzungen irgend das Richtige treffen, dann ist auch die Zeit der Abfassung des deutschen Isidor genauer zu bestimmen: sie muß nach dem Erscheinen von Alcuins De Trinitate fallen, also nach 802.

Art der Übersetzung.[2]) Der Übersetzer schließt sich möglichst dem Original an, gewinnt aber doch durch, meist unwesentliche, Abweichungen einen guten deutschen Text. Willkürlich und grundlos ändert er wohl nie. Sein Bestreben geht dahin, den schweren Inhalt verständlich zu machen. So wird statt des Pronomens das Substantiv gesetzt: *eius natiuitas — christes dhiburt* II, 4 f. u. 7; *idem — ir selbo christ* IV, 10. — Das im Lateinischen fehlende Subjekt wird ergänzt: *respondeant nobis — antuurdeen nu uns dhea unchilaubendun* V, 2 f. — Das Verbum wird ergänzt: *Sedis tua deus in seculum seculi, uirga equitatis uirga regni tui — Dhiin sedhal got ist fona euuin in euuin, rehtnissa garda ist garde dhines riihhes* IV, 14 ff. (Rannow

[1]) Erst Hrabanus Maurus mit seinem Liber adversus Judaeos und Agobard von Lyon mit seiner Schrift De judaicis superstitionibus ad Ludovicum Imperatorem haben aus Isidors Werk den Kampf gegen die Juden wieder aufgenommen (Karl Werner, Alcuin S. 335; derselbe, Der heilige Thomas von Aquino 1, 633 ff.). Wenn der deutsche Isidor mit dieser Polemik in Verbindung stehen sollte, dann könnte er erst später als 820 verfaßt sein, was wegen der Sprache nicht wahrscheinlich ist. Hingewiesen sei aber doch darauf, daß auch zwischen Karl dem Großen und Alcuin die Judenfrage verhandelt wurde, vgl. den Bericht Alcuins von einer Disputation, die Petrus von Pisa mit einem Juden namens Julius von Pavia führte, Mon. Germ. Epist. IV, 285; Migne 100, 314 C.

[2]) Max Rannow, Der Satzbau des althochdeutschen Isidor im Verhältnis zur lateinischen Vorlage, Schriften zur german. Philologie, hrsg. von Max Roediger, 2. H., Berlin 1888; Henry Seedorf, Über syntaktische Mittel des Ausdrucks im althochdeutschen Isidor und den verwandten Stücken, Göttinger Beiträge zur deutschen Philologie, hrsg. von M. Heyne und W. Müller, Paderborn 1888; Kelle, LG. 1, 337 f.; Steinmeyer, Isidor und Fragmenta Theotisca, Prager deutsche Studien 8, 147—163; E. Klemm, Satzmelodische Untersuchungen zum althochdeutschen Isidor, Beitr. 37, 1—78.

S. 21—24). — Das Personalpronomen wird zugefügt: *Scire autem . . . est — Zi uuizsanne ist nu uns* III, 6 f.; *demonstremus — eu izs archundemes* IV, 9 f. (Rannow S. 125). — Verdeutlichung durch größere Satzerweiterung: *intellege christum — ziuuare firnim dhanne dhazs dhar ist christ chizeihnit* V, 9 f.; *sub persona cyri — dhoh ir in cyres nemin quhadi* V, 14 (Rannow S. 17—20. 30); *quod in persona specialiter christi domini nostri accipitur — Endi ioh dhazs ist nu unzuuiflo so leohtsamo zi firstandanne, dhazs dhiz ist chiquhedan in unseres druhtines nemin* VII, 7 ff. — Infinitive, Akkus. c. Inf., Partizipialkonstruktionen, Gerundia und Gerundiva werden in Sätze aufgelöst (Rannow S. 86 ff.).

Andrer Art sind Zufügungen bei heiligen Personen und Dingen: *filius — christ gotes sunu* I, 12; *a patre — fona dhemu almahtigin fater* I, 15; *pater — almahtic fater* V, 13; *In spiritu — in dhemu heilegin gheiste* X, 2; *angelus — angil gotes* II, 1 f.; *in scribturis ueteris testamenti — in dhemu aldin heileghin chiscribe* XIV, 1 f.; *propheta — dher gotes forasago* II, 6 f.; *hanc prophetiam — dhesiu heilegun foraspel* XXIV, 22 f.; *archana — daucgal fater chiruni* I, 21; *archana secretorum — heilac chiruni* VI, 6; *mysterium — dhazs almahtiga gotes chiruni* IV, 1 f.; *huius sacramenti — dhes heileghin chirunes* XXXII, 8 f.; *baptismi — dhera heilegun daufin* XXXI, 19 f. (Rannow S. 124). Die Attribute verleihen dem Ausdruck einen stärkeren religiösen Gefühlsgehalt: nicht irgend als ein Sohn wird Christus dargestellt, sondern ausdrücklich als „Gottes“ Sohn; die Weissagung, die Taufe wird ausdrücklich ‘heilig’ zubenannt. — Die Erweiterungen hat die Isidorübersetzung mit dem Stil der deutschen Predigt gemein, die Zufügungen der attributiven Bestimmungen zum Substantiv mit diesem und mit dem des germanischen Volksepos.[1])

Das feine Sprachgefühl des Übersetzers zeigt sich in Einzelheiten, wo er poetische Ausdrücke wählt (vgl. Kögel, LG. 2, 496) oder wenn er, wie im Evangelium Matthaei (s. unten), mit den Worten wechselt[2]) (vgl. Steinmeyer, Prager Studien a. a. O. S. 150).

[1]) Die schmückenden Adjektiva und Genitivattribute finden sich auch im Stil des christlichen germanischen Epos. Im Heliand und in der religiösen angelsächsischen Dichtung sind *alomahtig god, alomahtig fader, hêlag gêst, hêlag girûni, engil godes, sunu godes* usw. geläufige Formeln. Auch ahd.: *der eino almahtico cot, cot heilac* Wessobr. Geb. 7. 9, *himiliskin gote, der mahtigo khuninc, daz frôno ch[rûci], [der] [h]êligo Christ* Musp. 29. 31. 100. 101. Sie haben ihre Parallele in der germanischen Stabreimdichtung, wo das Substantivum gern durch ein Epitheton näher ausgeführt ist, und werden besonders auch in der Predigt verwendet. Diese Zufügungen sind Kunstmittel des Stils, im Grunde also ästhetische Bestandteile der Darstellung. Die zuerst genannten Erweiterungen aber, die zum Verständnis des Inhalts dienen, also zu praktischen Zwecken, gehören zu den notwendigen Erfordernissen der Predigt, überhaupt zu den für die Volkserziehung bestimmten Werken. Die erste Bedingung für die Predigt war Klarheit, Verständlichkeit, vgl. A. Hass, Das Stereotype in den ad. Predigten, Greifswalder Diss. 1903, S. 29 ff. u. ö., dazu Z. f. d. Phil. 36, 516. Diese sprachliche Umständlichkeit, die in der Predigt berechtigt ist, hat dann wieder auf den Stil der höfischen Epiker eingewirkt, woher die sog. „psychologische Vertiefung“ kommt, vgl. Z. f. d. Phil. 45, 306.

[2]) Steinmeyer, Prager deutsche Studien 8, 150. — Variation statt Wiederholung des gleichen Wortes liebt auch Ulfilas. Sie ist veranlaßt durch den epischen Stil der germanischen Poesie.

Die Kunst der Übertragung setzt eine Tradition voraus, die Sprache mußte schon einigermaßen für religiöse Gedankenentwicklung geschult sein, mit den Glossen allein konnte auch der selbständigste Kopf eine dialektisch so wohl konstruierte Darlegung nicht hervorbringen. In der Predigt entstand zuerst die deutsche geistliche Prosa; die freie Prosa, denn in den Vaterunser-, Credo- und Beichtformeln (s. unten) war die Ausdrucksweise stark an den liturgischen Wortlaut gebunden. Aber doch war es von der Volkspredigt bis zu der wissenschaftlichen Behandlung eines theologischen Problems noch ein weiter Schritt, und die Meisterschaft des Isidorübersetzers in der Beherrschung der Sprache ist darum nicht weniger bewundernswert, wenn auch er sich als ein Glied einer geschichtlichen Entwicklung erkennen läßt.

§ 52. **Die Monsee-Wiener Bruchstücke** (Fragmenta theotisca).

Braune, LB. Nr. 5 u. S. 172 f.; Piper, Ält. d. Lit. S. 93 f.; Kelle, LG. 1, 191 f. 336; Kögel, LG. 2, 477—497, Grundr.[2] S. 150—152; Steinmeyer, Ergebnisse S. 208. 210. 217. — Erste Ausgabe: Stephanus Endlicher et Hoffmann Fallerslebensis, Fragmenta theotisca versionis antiquissimae evangelii S. Matthaei et aliquot homiliarum u. s. w., Vindobonae 1834 (nach diesem Titel werden die Bruchstücke auch Fragmenta theotisca genannt), dazu Moritz Haupt, Wiener Jahrbücher der Litteratur 67 (1834), 178—198; zweite Ausgabe besorgt von Massmann, Wien 1841, dazu Massmann, Z. f. d. A. 1, 563—571; vollständige Ausgabe (nach Auffindung neuer Wiener Blätter und der Blätter in Hannover, s. unten im Text) von George Allison Hench, The Monsee Fragments, newly collated text with introduction, notes, grammatical treatise and exhaustive glossary and a photo-lithographic fac-simile, Straßburg 1890, dazu Wunderlich, Z. f. d. Phil. 25, 117—120; Collitz, Modern Language Notes 6 (1891) Nr. 8; Kögel, Z. f. d. A. 37, Anz. 19, 218—235.

Hs.:[1]) Die erste Erwähnung von Fragmenten der Monseer Handschrift machte J. G. Eccard, Veterum Monumentorum quaternio, Lipsiae 1720 p. 42 f., wo ein Blatt (in der Ausgabe von Hench Stück VII) abgedruckt ist. Eccard hatte von Bernhard Pez (Benediktiner im Kloster Melk, † 1735) 2 Blätter der Hs. nach Hannover erhalten (aus dem Evangelium Matthäi, Stück IV und VII bei Hench), die dieser im Kloster Monsee bei Salzburg gefunden hatte. Aber Eccard vergaß, sie an Pez zurückzuschicken. — Eine Anzahl von Fragmenten fand der Bibliothekar Stephan Endlicher 1833—34 als Einbände von Büchern des 15. Jhs. in der K. K. Hofbibliothek in Wien und zusammen mit ihm entdeckte Hoffmann von Fallersleben 1834 weitere Stücke ebendaselbst. Diese Bruchstücke, die Endlicher und Hoffmann fanden, gaben sie als Fragmenta theotisca 1834 heraus (s. oben unter Literatur). — Im Jahr 1868 fand Joseph Haupt, Kustos der K. K. Hofbibliothek, zwei weitere Blätter aus dem Isidor (Stück XXXII und XXXIII bei Hench), die er in der Germania 14, 66—68 veröffentlichte (wieder abgedruckt von Conrad Hofmann, Münchener SB. 1869, 560—562). — Endlich wurden 1873 von Ernst Friedländer jene zwei Blätter, die Pez an Eccard gesandt hatte, in der K. Bibliothek zu Hannover wieder aufgefunden und herausgegeben in der Z. f. d. Phil. 5, 381—393.

[1]) Z. f. d. Phil. 5, 381 ff.; Hench S. V—IX. IX—XIV; MSD. II[3], 346.

Alle Fragmente gehören ein und derselben Handschrift an, einem Cod. fol. des 9. Jhs., der einst im Besitz des Klosters Monsee war und später zu Büchereinbänden zerschnitten wurde.

Es befinden sich also jetzt in der K. K. Hofbibliothek in Wien 39 Stücke, in der K. Bibliothek zu Hannover 2 Stücke.

Die Handschrift ist am Anfang des 9. Jhs. in karolingischer Schrift sorgfältig geschrieben, nach Hench S. X. XXI. XXIV von einer Hand (nach MSD. II³, 346 rührt der Isidor der Hs. von einem andern Schreiber her als das übrige). Nach Scherer (MSD. a. a. O., s. auch Hench S. XXIII) fand die Abfassung in Monsee statt auf Anregung Hildebolds, des Erzbischofs von Köln und Abts von Monsee (803—816), des Erzkapellans Karls des Großen. Es ist eine Sammlung geistlicher Prosastücke und zwar mit dem lateinischen Grundtext auf der Rückseite jedes Blattes und der deutschen Übersetzung auf der Vorderseite des folgenden Blattes.

Sprache.[1]) Die Monseer Handschrift ist die bairische Kopie einer älteren Handschrift, die im Dialekt des Pariser Isidor geschrieben war. Sie ist also die Umschreibung eines mit fränkischen Bestandteilen gemischten alemannischen Textes ins Bairische.

Die Zeit der Abfassung der Handschrift, ca. 790—820, wird durch die gleichen Erscheinungen erwiesen wie die im Pariser Isidor begegnenden: *ai* schon *ei*, *au* noch *au*, *h* erhalten in *hl*, *hn*, *hr*, *hw*, schließendes Flexions-*m* erhalten. Vokale: *ë* als *æ*, *ę* vor *r* wie im Pariser Isidor; *ô* ist *uo* (144mal), seltener *ô* (24mal); Länge des Vokals wird sehr oft durch Doppelschreibung angezeigt, langes *ê* ist durch *ae*, *æ*, *ę* bezeichnet; bairisch ist Nichteintritt des Umlauts bei *a* vor *e* und *r* + Konsonant, *iu* für *eo* (6mal) vor Labial und Guttural gegen *eo* des Pariser Isidor, z. B. *siuhhan*, doch 3mal *eo* (*leoban*, *hreofun*, *fleogente*). Das Präfix ist *ga-* (184mal) und *ka-* (84mal), selten *gha-*, *gi-*, *ghi-*, *ki-*, gegen *chi* des Pariser Isidor; *ant-* (dafür 3mal *in-*) in Verbalkomposita. Konsonanten: die Dentalen stehen fast ganz auf bairischer Stufe: *d* > *t*, *th* > *d*, seltener *dh*; die Schreibung *zss*, *zs* des Pariser Isidor ist nicht aufgenommen. Die Labialreihe dagegen ist weniger ins Bairische umgesetzt: *b* ist weitaus zum größten Teil beibehalten, viel seltener ist bair. *p*. Gutturale: Germ. *k* ist meist *ch* geschrieben, selten *k*, *c*; die Unterscheidung von *sc* vor dunkeln, *sch* vor hellen Vokalen ist fast ganz beibehalten; dagegen nicht die Trennung von *g* und *gh*, sondern entweder ist im Anlaut *g* beibehalten (331mal) oder zu *k* verschoben (106mal), im Inlaut steht *g*, im Auslaut *c*; *gh* ist selten und nur im Anlaut, *quh* ist selten. Zur Flexion ist zu bemerken: die *-in* im G. D. Si. der schwachen Maskulina und Neutra sind beibehalten, weil sie ja auch im Bairischen Regel waren, jedoch die alemannischen Pluralendungen des schwachen Präteritums *-ôm*, *-ôt*, *-ôn* sind durch bair. *-um*, *-ut*, *-un* ersetzt.[2])

[1]) Hench, Grammatical treatise, S. 95 bis 142, und Glossary, S. 143—212 seiner Ausgabe.

[2]) Die sicher 'gesprochenen' Wortformen sind also dem Bairischen entsprechend auch geschrieben, s. oben S. 265 Anm. 3.

Die schwachen langstämmigen Präterita der *jan*-Verba haben den Mittelvokal *i* zum Teil (etwas mehr als die Hälfte) aus dem Original (= Pariser Isidor) beibehalten, zum Teil sind die bairischen Formen ohne Mittelvokal eingetreten. Formen auf *-jan* bei *habên* und *sagên* kommen nicht vor. Die ausgesprochenen Eigenheiten des Originals wie *dh*, *gh*, *quh* finden sich besonders in den ersten Teilen. Der Schreiber hat sich am Anfang genauer an seine Vorlage gehalten.

Die Bruchstücke enthalten Teile von fünf Werken:

1. Bruchstücke der Übersetzung von Isidors Traktat De fide catholica contra Judaeos. Sie befinden sich auf zwei der schon von Endlicher und Hoffmann veröffentlichten Wiener Blätter sowie auf den zwei von Jos. Haupt später gefundenen (= Hench XXXII—XXXVI).[1])

2. Bruchstücke einer Übersetzung des Evangeliums Matthaei.[2]) Sie fallen in die Kapitel 8—10. 12. 13. 18—28 des Evangeliums Matthaei. Zugrunde liegt die Vulgata, jedoch ist in Matth. Kap. 20 ein Stück aus der Itala eingeschaltet (Hench IV, 6—16). Die Monseer Übersetzung ist dem deutschen Sprachgefühl mehr angepaßt als die des Tatian.[3]) Die undeutschen Partizipialkonstruktionen werden gemieden, z. B. *locuti fuerint — sprehhenti sint* Tat., *sprehhant* Mons., Braune S. 21, 2 Z. 10; *Qui respondens ait illis — Thô antlinginti quad in* Tat., *Er antuurta quuat im* Mons., Braune S. 22, 2 Z. 14; *Adhuc eo loquente — Imo noh thanne sprehhentemo* Tat., *Innan diu aer daz sprah* Mons., Braune S. 22, 2 Z. 31; *stant quærentes — stantent ûze suohhente thih* Tat., *stantant ûze, suohhent dih* Mons., Braune S. 23, 2 Z. 33; *respondens dicenti sibi ait — Her thô antlinginti imo sus quedantemo quad* Tat., *Enti aer antuurta demo za imo sprah, quadh* Mons., Braune S. 23, 2 Z. 33 f.; *exiens de domo sedebat secus mare — ûzgangenti fon themo hûse saz nâh themo sêuue* Tat., *genc Iesus ûz fona hûs, saz bî sêuue* Mons., Braune S. 23, 2 Z. 38 f.; *missis exercitibus suis — gisantên sînên herin* Tat., *santa sîniu heri* Mons., Braune S. 24, 4 Z. 9 f.; *impletae sunt nuptiae discumbentium — inti gifulto uuârun thio brûtlôfti sizentero* Tat., *enti uuarth arfullit des brûthlauftes kastuoli* Mons., Braune S. 25, 4 Z. 15; *quomodo hoc intrasti non habens vestem nuptialem — vvuo giengi thû hera in ni habênti giuuâti brûtlouftlîh* Tat., *hueo quâmi dû hera in, ni habês brûthlauftîc kauuâti* Mons., Braune S. 25, 4 Z. 17. Beibehaltung der Partizipialkonstruktion, aber nicht als Ablativus (Dat.) absolutus: *Inventa autem una pretiosa margarita abiit — Fundanemo thanne einemo diuremo merigrioze gieng* Tat., *Funtan auh ein tiurlîh marigreoz genc* Mons., Braune S. 23, 3 Z. 9.

[1]) In Holtzmanns Ausgabe S. 18—24. 30 bis 34, Weinhold S. 43—51, Hench, Isidor S. 45—55, Ausgabe der Mons. Fragm. S. 50—59.

[2]) Zum Teil abgedruckt bei Endlicher und Hoffmann, zum Teil bei Massmann (s. Hench S. 71—81), dazu die zwei Blätter aus Hannover bei Friedländer a. a. O. (Hench S. 71. 72); das Ganze bei Hench I—XXV.

[3]) Stücke der Monseer Übersetzung sind solchen des Tatian als Proben gegenübergestellt zugleich mit dem lateinischen Text in Braunes LB. S. 21—28, in Müllenhoffs Altdeutschen Sprachproben[2] S. 26—30.

Statt des undeutschen substantivischen Plurals neutr. des Adjektivs hat der Monseer Matthaeus meist den Singular: *profert bona . . . profert mala — bringit guotu . . . bringit ubilu* Tat., *augit guot . . . ubil frambringit* Mons., Braune S. 21, 2 Z. 8 f.; *universa quæ habet — ellu thiu her habêt* Tat., *al sô huuaz sô ær habêt* Mons., Braune S. 23, 3 Z. 7, ebenso Z. 10; *hæc omnia — thisu elliu* Tat., *daz al* Mons., Braune S. 24, 3 Z. 17; *nova et vetera — nivvu inti altiu* Tat., *niuuui ioh firni* Mons., Braune S. 24, 3 Z. 20.

Auch hier wie in der Isidorübersetzung ist darauf gesehen, die Darstellung deutlicher zu machen und ihr einen glatten Fluß zu geben, daher Einschiebung von Wörtern: *quicumque dixerit verbum — sô uuer sô quidit uuort* Tat., *[sô] [h]uuer sô [quu]idit [lôs] [u]uort* Mons., Braune S. 21, 2 Z. 1 und wiederholt: *dixerit — quidit* Tat., *lôs sprihhit* Mons., Z. 2; *cum sitis mali — mit thiu ir ubile birut* Tat., *nû ir sô ubile birut* Mons., Braune S. 21, 2 Z. 7; *Ex verbis enim tuis — Fon thînên uuorton* Tat., *Fona diin selbes uuortum* Mons., Braune S. 21 f. 2 Sp. 11 f. (zweimal); *signum — zeichan* Tat., *sum zeihhan* Mons., Braune S. 22, 2 Z. 13 f.; *poenitentiam — riuua* Tat., *iro hriuuûn* Mons., Braune S. 22, 2 Z. 20; *ibi erit fletus — thâr ist vvuoft* Tat., *dâr im scal uue[s]an uuoft* Mons., Braune S. 23, 3 Z. 3; *non fuerunt digni — ni uuârun uuirdîge* Tat., *ni uuârun es uirdîge* Mons., Braune S. 25, 4 Z. 12.

3. Bruchstück des Traktats De vocatione gentium.[1])

Verfasser und Entstehung der Vorlage, des lateinischen Traktats, sind unbekannt. Der Titel ist nach Isidors inhaltlich, besonders im I. Kapitel, verwandter Abhandlung De vocatione gentium gegeben, die eine Fortsetzung von De fide catholica ist (*Omnes gentes ad unius Dei veri cultum essent vocandae; Venio ut congregem cum omnibus in omnibus gentibus et linguis*). Die Völker sind geteilt in viele Sprachen (MSD. Nr. 59, 1 Z. 1—3); alle Völker sollen Gott loben, die ganze Erde soll ihn anbeten (3 Z. 2 ff.); alle sind Söhne Gottes durch den Glauben (4 Z. 1 f.); die Liebe ist durch den heiligen Geist in uns gegossen, ihr Wesen nach 1. Kor. 13, 4 ff. (4 Z. 6 ff.); das Hauptgebot der Liebe Gottes und des Nächsten (4 Z. 32 ff.); ein Gott ist und der Vater aller (4 Z. 39); die Juden haben Paulus zurückgewiesen, darauf wandte er sich zu den Heiden, um ihnen den Glauben zu predigen (4 Z. 46 ff.). Diese Gedanken sind zusammengestellt aus der heiligen Schrift und aus den Kirchenvätern Augustin, Gregor d. Gr., Isidor (MSD. II[3], 346 ff.).

Das Thema des Traktats also ist die Heidenbekehrung, die Veranlassung zur Übersetzung ins Deutsche liegt wieder in den großen Aufgaben der Zeit. In jenem Briefe an Karl nach der Unterwerfung der Avaren zitiert Alcuin[2])

[1]) Abgedruckt bei Endlicher und Hoffmann und bei Massmann (s. Hench S. 81 bis 85); MSD. Nr. 59 u. II[3], 346—348; Hench XXVI—XXXI.

[2]) Mit Erzbischof Arno von Salzburg, zu dessen Sprengel Monsee gehörte und dem die Mission unter den Avaren zunächst oblag, war Alcuin eng befreundet. In seinen Briefen an ihn spricht er oft über die Predigt zur Bekehrung der Hunnen. Vgl. Hauck 2[3. 4], Register unter Arno v. Salzburg; H. Zeissberg, Alkuin und Arno, Z. f. d. österreich. Gymn. 13 (1862), 85—98; derselbe, Arno, erster Erzbischof von Salzburg, Wiener SB. 43 (1863), 305—381.

Matth. 28, 19: *Ite, docete omnes gentes* (Mon. Germ. Epist. IV Nr. 110 S. 158 Sp. 19 f.; Migne Nr. XXXIII, Bd. 100, 189 B), der Kaiser solle dem neuen Volke tüchtige Prediger schicken (Mon. Germ. ebda S. 157 Sp. 22 ff.; Migne ebda Sp. 188 B). Wie dieser Brief, so ist auch der Monseer Traktat auf die Heidenmission gerichtet. Dieselbe Belehrung gibt Alcuin dem Erzbischof Arno von Salzburg (Mon. Germ. Nr. 113 S. 163 ff.; Migne Nr. XXXVI, Bd. 100, 192 ff.; vgl. auch an Karl Mon. Germ. S. 176 Sp. 17 ff.; Migne S. 207 CD). — Sprachlich sind die alliterierenden Formeln zu bemerken: *missalîh enti manacfalt* (*multiplex et varia*) MSD. Nr. 59, 1 Z. 2 f.; *uuorto enti uuercho* ([*verborum*] *et operum*) ebda 2 Z. 2 f.; *mihhil enti mâri* (bloß *magnum!*) ebda 4 Z. 43.

4. Bruchstück von S. Augustini Sermo LXXVI.[1])

Der 76. Predigt Augustins liegt Matth. 14, 24 ff. zugrunde, vermischt mit 16, 13 ff. In der Ausdeutung der Predigt bezeichnet Petrus sowohl die Starken (Matth. 16, 13 ff.) als die Schwachen (Matth. 14, 24 ff.) im Glauben, wie er denn neben dem Apostelfürsten und dem Felsen der Kirche in der christlichen Symbolik doch wieder ein Bild der Kleingläubigkeit, der Schwäche ist. Zu allen Zeiten war und ist es die Sorge der Prediger, die Unfesten zu stärken, damals aber, als Karl der Große dem Christentum erst feste Formen verlieh, war es die erste und wichtigste Aufgabe, den Glauben zu verkündigen, denn er war das Fundament der christlichen Lehre. So stellt auch Alcuin in jenen Briefen an Karl und Arno über die Avarenmission die Predigt über den Glauben an den Anfang des priesterlichen Wirkens: *Illud quoque maxima considerandum est diligentia, ut ordinate fiat praedicationis officium* ff. (Mon. Germ. S. 158, 15 ff.; Migne 100, 189 A), und speziell in dem Briefe an Arno über die Avarenmission, wo er von der Glaubensschwäche der Neubekehrten spricht, gebraucht er Petrus als Beispiel sowohl für die Furcht als für die Standhaftigkeit. Also hängt auch die Aufzeichnung der Predigt in der Monseer Handschrift mit den religiösen Erfordernissen der Zeit zusammen.

5. Ein Bruchstück von etwa einem Dutzend Zeilen.[2]) Der Inhalt ist nicht mit Sicherheit festzustellen. Es scheint eine Ansprache des Geistlichen an die Gemeinde zu sein. Die Rede ist von der jungfräulichen Geburt und von der Verkündigung des Engels; dann folgt eine Aufforderung zur Bitte an Christus, den Sohn der Jungfrau, den in der Gottheit mit dem Vater gleichen, unter Berufung auf die Taufe Christi, seine Barmherzigkeit und Gnade, um das ewige Leben. Das Amen am Schluß zeigt, daß das Bruchstück hier endet.

Die Reihenfolge der einzelnen Bruchstücke ist nicht mehr mit voller Sicherheit festzustellen. Die Blätter des Ev. Matthaei hängen mit De Vocatione

---

[1]) Abgedruckt bei Endlicher und Hoffmann und bei Massmann (s. Hench S. 91 bis 93); MSD. Nr. 60 u. II[3], 348—353; Hench XXXVII—XL.

[2]) Abgedruckt bei Endlicher und Hoffmann und bei Massmann (s. Hench S. 93 f.); MSD. II[3], 348 f.; Hench XLI.

gentium unmittelbar zusammen. Das letzte Stück, 5, steht direkt vor der Augustinischen Predigt. Die Anordnung war also wohl[1]): Ev. Matthaei, De vocatione gentium, das Fragment unbestimmbaren Inhalts, Augustins Predigt, Isidor. — Unter den Glossen des Murbacher Glossars Jc sind einige, die aus dem Matthaeusevangelium und aus De vocatione gentium entlehnt sind.[2])

Die verbreitete Ansicht, daß an dem Isidor und den Monseer Fragmenten mehrere Übersetzer tätig gewesen seien, ist widerlegt worden.[3]) Der Sprachgebrauch setzt einen einzigen Verfasser voraus. Matthaeus und die Augustinische Predigt sind allerdings unfreier übersetzt als Isidor und De vocatione gentium; er mag den Isidor, als das schwierigste Stück, erst nach den andern verfaßt haben.

Karl der Große sorgte für die Pflege der Religion in ihrem ganzen Umfang, für die praktische Anwendung sowie für die theoretische Forschung. Das Volk mußte die einfachsten Elemente der Glaubenslehre lernen, aber die christlichen Wahrheiten sollten auch wissenschaftlich ergründet werden. Alcuin war der Schöpfer dieser Wissenschaft im Reiche Karls. Die Übersetzungen des Isidor und der Monseer Stücke sind die Anfänge einer wissenschaftlichen Theologie in deutscher Sprache, die allerdings vereinzelt bleiben wie so viele von Karls großen Anregungen. So gehen diese Denkmäler unmittelbar aus von den Bestrebungen des großen Kaisers und derer, die mit ihm an seinem Kulturwerke arbeiteten. Eine geschichtliche Betrachtung dieser Übersetzungen führt also zu Lachmann zurück, der schon Alcuin als den geistigen Urheber dieser Kultur aufstellte (MSD. II³, 350 f.), zu Müllenhoff, der von der Sprache aus diese Ansicht zu stützen suchte, und zu Scherer, der sie durch historische Gründe sicherstellte.

§ 53. Tatian.

Braune, LB. Nr. 16 u. S. 175 f.; Piper, Ält. d. Lit. S. 119—125; Kelle, LG. 1, 111 f. 347; Kögel, LG. 2, 524—527, Grundr.² S. 154 f.; Steinmeyer, Ergebnisse S. 203 f. — Ausgaben: Geschichte derselben in Sievers Ausgabe² S. XIII—XVIII; erste Ausgabe (nach der Juniusschen Abschrift der verlorenen Hs. B) von J. Ph. Palthen, Tatiani Alexandrini Harmoniæ Evangelicæ antiquissima Versio Theotisca u. s. w., Gryphiswaldiæ 1706, darauf beruht die zweite Ausgabe nach B von J. G. Scherz in Schilters Thesaurus antiquitatum II, Ulmae 1728; erste Ausgabe der Hs. G von J. A. Schmeller, Ammonii Alexandrini quae et Tatiani dicitur Harmonia Evangeliorum, Viennae 1841; Eduard Sievers, Tatian, lateinisch und altdeutsch mit ausführlichem Glossar, Paderborn 1872 (rez. von Steinmeyer, Z. f. d. Phil. 4, 473—478); zweite neubearbeitete Ausgabe, Paderborn 1892 (rez. von Kögel, Z. f. d. A. 37, Anz. 19, 235—244; Wunderlich, Z. f. d. Phil. 26, 269—272 [dazu Sievers S. 431]; W. B(raune), Lit. Centralblatt 1892, 1770—1772). Einen Teil des Tatian, die Stücke aus dem Evangelium Matthaei, hatte Schmeller schon vor seiner Ausgabe veröffentlicht: J. Andreas Schmeller, Evangelii secundum Matthaeum versio Francica saeculi IX., nec non Gothica saec. IV. quoad superest. Das Evangelium des h. Matthaeus im

[1]) Nach Hench S. XXIV.

[2]) Holtzmann, Germ. 1, 467 ff.; Kögel, Beitr. 9, 328 ff.; Steinmeyer, Ahd. Glossen 4, 2 Anm.

[3]) Steinmeyer, Prager deutsche Studien 8, a. a. O.; einen Verfasser nahmen schon vor Steinmeyer an Holtzmann, Germ. 1, 465 und Weinhold in seiner Ausgabe S. 92; mehrere Verfasser: Müllenhoff, MSD. II³ S. XXIII (doch mit Vorbehalt); Scherer, MSD. II³, 350: „sie alle (die Monseer Fragmente) müssen klärlich, wenn nicht das Werk eines Verfassers, so doch aus derselben Schule hervorgegangen sein"; Kelle, LG. 1, 93. 337 f.

Hochdeutsch des neunten Jahrhunderts aus dem St. Galler Codex der Tatianischen Evangelienharmonie, nebst den entsprechenden Resten der Gothischen Übersetzung zum Gebrauche bey Vorlesungen hrsg., Stuttgart u. Tübingen 1827 (dazu J. Grimm, Gött. gel. Anz. 1828, 641—647 u. Kl. Schr. 5, 35—39).

Hss.:[1]) G. St. Gallen Nr. 56, 171 (früher 172) Bl., fol., aus der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts.[2]) Nach dem lateinischen Brief des Bischofs Viktor von Capua (s. unten), den Übersichten der Canones und den Überschriften der 181 Kapitel unsrer Hs. beginnt mit S. 25 der Text. G ist die einzige erhaltene Handschrift und die maßgebende Quelle für den Text. Die Handschrift ist von sieben Schreibern geschrieben, der Text selbst aber von sechs Schreibern (α hat geschrieben S. 25—51 und S. 196—216; β S. 52—124 und S. 221; γ S. 124—164; δ S. 165—195 und S. 321—342; ε S. 216—220; ζ S. 221—320 und hat außerdem die ganze Hs. durchkorrigiert). Die Blätter sind zweispaltig, so daß der lateinische Text links, die deutsche Übersetzung rechts steht.

Geschrieben ist die Handschrift nicht in St. Gallen, sondern, dem Dialekt zufolge, in Fulda. Wie sie von Fulda nach St. Gallen kam, ist unbekannt, vor dem 10. Jahrhundert war sie aber schon hier, da ein späterer, wohl diesem Jahrhundert angehöriger Korrektor S. 87, 5 das Wort *hara*, die alemannische Form von *hera*, eintrug.

B, verloren, befand sich einst im Besitz des niederländischen Gelehrten Bonaventura Vulcanius (gest. 1615), der einige Bruchstücke in seiner Abhandlung De litteris et lingua Getarum sive Gothorum, Lugd. Bat. 1597, veröffentlichte. Eine Abschrift von B, die etwa die Hälfte umfaßte (es fehlen die Kapitel 76—152), kam 1653 in den Besitz des Franciscus Junius und mit dessen Nachlaß in die Bodleianische Bibliothek in Oxford.[3]) B ist unmittelbar aus G geflossen und also ohne textkritische Bedeutung.

P. Eine Anzahl von Sätzen aus dem deutschen Tatian stehen am Rande von Blättern der Pariser Hs. der altdeutschen Gespräche (s. oben S. 254) mit darüber geschriebener lateinischer Interlinearversion.[4]) Sie sind im 10. Jahrhundert eingetragen und stimmen genau mit G überein, sind also wahrscheinlich unmittelbar dieser Handschrift entnommen.

Zwei verlorene Handschriften sind bezeugt durch spätere Nachrichten: eine Pergamenthandschrift, ehemals in der Bibliotheca Palatina in Heidelberg und mit dieser in die Vaticana nach Rom gekommen, ist in einem handschriftlichen Katalog der Palatina verzeichnet.[5]) Eine andere Handschrift ist in dem Werke des Franzosen J. du Tillet, Recueil des roys de France, Paris 1580, als in der Bibliothek des Kapitels von Langres befindlich erwähnt.

---

[1]) Sievers' Ausgabe[2] S. XI—XVIII.
[2]) Scherrer, Verzeichniß S. 25—27.
[3]) Diese Abschrift ist die Grundlage für die erste Ausgabe des Tatian von Joh. Phil. Palthen; auf Palthens Abschrift und einer zweiten, anonymen Kopie von B beruht die Ausgabe von Scherz in Schilters Thesaurus.
[4]) W. Grimm, Kl. Schr. 3, 501; abgedruckt nach einer Abschrift von Suchier von Sievers, Z. f. d. A. 17, 71 ff. und in Sievers' Ausgabe[2] S. 290 ff.
[5]) Bartsch, Germania 31, 245 f. und Katalog der Handschriften der Heidelberger Universitäts-Bibliothek Nr. 333.

Die Quelle[1]) unsrer Übersetzung ist die gleiche wie die des Heliand,[2]) die Evangelienharmonie des Tatian. Tatian war ein syrischer Christ, der im zweiten Jahrhundert nach Christus seine Evangelienharmonie in syrischer Sprache verfaßte. Das Werk, Diatessaron, = [τὸ] *διὰ τεσσάρων* [*εὐαγγέλιον*], genannt (früher fälschlich dem Alexandriner Ammonius zugeschrieben), wurde ins Arabische übertragen, von einer griechischen Übersetzung fehlt jede Kunde. Im 6. Jahrhundert (a. 546) fand der Bischof Viktor von Capua eine lateinische Übersetzung und ließ dieselbe mit Versnumerierung der biblischen Stellen abschreiben, woher er aber das sog. „unum ex quattuor evangeliorum" hatte, ist unbekannt.[3]) Der älteste Kodex dieser lateinischen Übersetzung ist in Fulda (F)[4]) und soll von Bonifatius aus Italien dahin gebracht worden sein. Aus diesem Codex Fuldensis stammen alle andern lateinischen Tatianhandschriften, aus ihm ist auch unsere deutsche Übersetzung unmittelbar übertragen, denn sie stimmt mit F sehr genau überein und wurde, wie erwähnt, in Fulda abgefaßt.

Der Dialekt[5]) ist fuldisch. Fulda gehörte politisch zu Ostfranken, aber zum westlichsten Teile desselben. Die hauptsächlichen Bestandteile in der Lautgebung sind: Vokale. *ai* und *au* sind schon zu *ei* und *ou* geworden; *ê* > *ie*; *ô* > *uo*; *eu* > *iu*; der *a*-Umlaut des *iu* ist *io*. Die Präfixe haben den Vokal *i*: *bi-*, *gi-*, *zi-*, *int-*, aber *ar-* (beim Schreiber *ζ er-*) und *fur-*, *for-*.

[1]) Sievers, Ausgabe[3] S. XVIII; Th. Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons I. Tatians Diatessaron, Erlangen 1881; P. de Lagarde, Gött. gel. Anz. 1882, 321 ff.; Arthur Hjelt, Die altsyrische Evangelienübersetzung und Tatians Diatessaron, Leipzig 1901; Th. Zahn, Realenzyklopädie für protestantische Theologie[3] Bd. 5, 653—661; E. Preuschen, ebda Bd. 19, 386—394.

[2]) Eduard Lauterburg, Heliand und Tatian, Zürich 1896.

[3]) Die Vorrede Viktors, Praefatio Victoris Capuani, ist abgedruckt in Sievers' Ausgabe[2] S. 3—5.

[4]) Hrsg. von E. Ranke, Codex Fuldensis. Novum Testamentum latine interprete Hieronymo ex ms. Victoris Capuani, Marburg und Leipzig 1868; C. Dietz, Die lateinische Vorlage des althochdeutschen Tatian, Diss. Leipzig 1893.

[5]) MSD. I[3] S. XVI—XX. XXV; Kossinna, Über die ältesten hochfränkischen Sprachdenkmäler, QF. 46, 97—99; Sievers, Ausgabe[2] „Sprachliches" S. XXII—LXX; derselbe, Beitr. 19, 546—560; C. H. F. Walther, Über die starke Konjugation im Tatian, Kiel 1868; P. Pietsch, Der oberfränkische Lautstand im 9. Jh., Z. f. d. Phil. 7, 330 ff. 407 ff.; I. Harczyk, Z. f. d. A. 17, 76—84; Fridolin Purtscher, Die untrennbaren Partikeln im althochdeutschen Tatian, Leipziger Diss., Chur 1902; K. Dahm, Der Gebrauch von *gi-* zur Unterscheidung perfektiver und imperfektiver Aktionsart im Tatian und in Notkers Boethius, Diss. Leipzig 1909, dazu Helm, Berliner JB. 1909, 91 f. — Zur Syntax: V. E. Mourek, Zur Syntax des althochdeutschen Tatian: 1. Gebrauch der Kasus im ahd. Tatian, Sitzungsberichte der Kgl. böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften 1897 Nr. X; 2. Artikel und Substantiv, ebda 1894 Nr. XI; 3. Weitere Beiträge zur Syntax des ahd. Tatian, ebda 1894 Nr. XIII; 4. Gebrauch der Kasus im ahd. Tatian (mit Parallelen aus der Bibelübersetzung der böhm. Brüder), ebda 1895 Nr. XXIII; F. W. Fink, Über den Dativ im ahd. Tatian, Diss. Berlin 1897; Arth. Denecke, Der Gebrauch des Infinitivs bei den ahd. Übersetzern des 8. und 9. Jahrhunderts, Diss. Leipzig 1880; K. Förster, Der Gebrauch der Modi im ahd. Tatian, Diss. Kiel 1895; W. Ruhfus, Die Stellung des Verbums im ahd. Tatian, Heidelberger Diss., Dortmund 1897; Paul Diels, Die Stellung des Verbums in der älteren althochdeutschen Prosa, Palaestra 59, Berlin 1906; K. Tomanetz, Die Relativsätze bei den ahd. Übersetzern des 8. und 9. Jahrhunderts, Wien 1879; H. Gering, Die Causalsätze und ihre Partikeln bei den ahd. Übersetzern des 8. und 9. Jahrhunderts, Habilitationsschrift, Halle 1876, dazu Behaghel, Germania 22, 229—232; W. F. Scholten, Satzverbindende Partikeln bei Otfrid und Tatian, Beitr. 22, 391—423; Erich Gutmacher, Der Wortschatz des ahd. Tatian in seinem Verhältnis zum Altsächsischen, Angelsächsischen und Altfriesischen, Beitr. 39, 1—83. 230—289 (Index am Schluß des Bandes).

Konsonanten. Dentale: *d* > *t*; *t* > *zz*, *z* bezw. ȝȝ, ȝ; *þ* anl. *th*, inl. ausl. > *d*. Labiale: *b* bleibt; *p* ist zu *ph* (*pf*) bezw. *ff*, *f* verschoben, in *lp*, *rp*, *mp* ist *p* zu *ph* (*pf*) oder *f* verschoben (wobei statt *mph*, *mpf*, *mf*, einige Male auch *nph*, *npf*, *nf* steht), je nach den einzelnen Schreibern. Gutturale: *g* bleibt, *k* wird wohl zur Spirans inl. *hh* (*ch*, *h*), ausl. *h* verschoben, nicht aber zur Affrikata. Einzelnes: die 3. Person des geschlechtigen Pronomens lautet *her* (selten *he*) neben *er*, der N. Si. m. des Demonstrativpronomens (Artikels) hat die Formen mit und ohne *r*, *ther* und *thie* (selten *the*); alte Formen sind *jûgiron*, Komparativ zu *jung* (vgl. got. *jûhiza*), Prät. *forstuotun*, ohne Nasal, zu *stantan*, Prät. ohne Nasal *intfiegun* neben *intfiengun* (Sievers[2] S. XXX); *giuuesso* statt seltenem *giuuisso*, *fuir* neben *fiur*, *holôn* neben gewöhnlichem *halôn* (Sievers[2] S. XLIX).

Die Lautgebung ist recht mannigfaltig, weil die einzelnen Schreiber oft ihre Sonderorthographie zur Geltung brachten. Die Untersuchung der Sprache des Tatian besteht also im Grunde auf der Beobachtung der Lautverhältnisse bei den einzelnen Schreibern.[1]) Eine besondere Stellung nimmt der Schreiber von *γ* ein, der viele alemannische Eigenheiten hat (u. a. anl. *p* für *b*, *f* für *pf*, *eo* für *io*, oft schwaches *a*). Mit dem heutigen Fuldischen stimmt der Lautstand der Tatianübersetzung besonders in einem mundartlichen Kennzeichen nicht überein,[2]) nämlich in der Verschiebung von anl. *p* > *ph* (*pf*) und von *mp* > *mph* (*mpf*, *mf*), da hier heutzutage unverschobenes *p* gilt.

Akzente als Längebezeichnung oder als Vokalzeichen (ohne Rücksicht auf die Quantität, nur um den betreffenden Buchstaben als Vokal von der konsonantischen Umgebung abzuheben) finden sich häufig.[3])

Zufolge des Lautstandes ist als Zeit der Entstehung etwa das Jahr 830 anzusetzen. Damals war aber Hrabanus Maurus Abt des Klosters, er ist demnach zweifellos auch der Veranlasser für die Übersetzung gewesen. Aus seiner Schule, aus seiner starken Anregung entstand also wie Otfrids gereimtes Evangelienbuch, so auch die prosaische Übersetzung von der Evangelienharmonie des Tatian.

Die Verfasserfrage[4]) ist nicht gelöst. Die Übersetzung ist nicht überall gleichmäßig, in gewissen Teilen sind gewisse lateinische Worte verschieden übersetzt. Das läßt auf verschiedene Teilnehmer schließen. Aber die Unterschiede sind doch wieder nicht so stark, daß man mit völliger Sicherheit einzelne Individualitäten in genau bestimmten Abschnitten ausscheiden kann.

---

[1]) Davon geht Sievers in der Lautlehre seiner Ausgabe aus.

[2]) Wrede, Z. f. d. A. 36, 135 ff.; Braune, Lit. Zentralbl. 1892 Sp. 1772.

[3]) Sievers Ausgabe[2] S. XII. XLVIII; Paul Sievers, Die Akzente in ahd. u. as. Hss. S. 14 ff.

[4]) Steinmeyer, Z. f. d. Phil. 4, 474 ff.; Sievers Ausgabe[2] S. LXX—LXXV; Wunderlich, Z. f. d. Phil. 26, 269 ff.; Wrede, Z. f. d. A. 37, 297 Anm. 3; E. Arens, Studien zum Tatian II. Mehrere Übersetzer? Z. f. d. Phil. 29, 510—531; Alfred Hillscher, Die Verfasserfrage im althochdeutschen Tatian, Beilage zum Jahresbericht des Kgl. Marien-Gymnasiums in Posen, Posen 1901; Friedr. Köhler, Zur Frage der Entstehungsweise der althochdeutschen Tatianübersetzung, Diss. Leipzig 1911.

Das Übersetzungsprinzip ist in allen Teilen das gleiche. Die Sprache ist nicht frei, sondern stark an die Vorlage gebunden, möglichst dem lateinischen Text angeschlossen (auffallend besonders in Kap. 77. 78)[1]), undeutsche Wendungen wie Partizipialkonstruktionen werden pedantisch nachgeahmt, die lateinische Wortstellung ist mechanisch beibehalten. Der primitive Standpunkt der Interlinearversionen ist also noch nicht aufgegeben. Fehlerhafte Übertragungen und Mißverständnisse sind nicht gerade häufig.[2]) Manchmal treten stabreimende Formeln aus der Umgebung heraus, aber gerade diese Anklänge an die epische Erzählungskunst in einer solchen ganz unselbständigen Arbeit zeigen, wie leicht sich einem althochdeutschen Übersetzer gleichanlautende Satzglieder darboten.

Die Übersetzung des Isidor und die des Tatian sind Zeugen für die geistigen Interessen ihrer Entstehungszeit. Der althochdeutsche Isidor mit seinem schwierigen theologischen Thema und der fein getroffenen Sprache ist der echte Ausdruck der hohen wissenschaftlichen Bestrebungen Karls des Großen und seines Unterrichtsministers Alcuin. Sein Sohn Ludwig hatte nicht den großzügigen Sinn für Kunst und Wissenschaft, ihm lag lediglich die praktische Glaubensbildung des Volkes am Herzen und auf einer niedereren Stufe ist auch Hrabanus Maurus, der praeceptor Germaniae, stehen geblieben, nicht erreichend die abstrakt dialektische Kunst seines Lehrers Alcuin. Der althochdeutsche Tatian ist ein Beispiel für den wissenschaftlichen Betrieb dieser Zeit und dieser Schule. Es handelt sich nicht um Begründung der Heilswahrheiten wie im Isidor, gelehrt werden nur die historischen Tatsachen. Das geschieht an der Hand der biblischen Geschichte des Tatian in unserer deutschen Übersetzung und ebenso durch den von Ludwig dem Frommen veranlaßten Heliand; jener ist in seiner schulmäßigen Behandlung bestimmt für den Unterricht in der Klosterschule, das altsächsische Gedicht ist ein Volksbuch. Und in ähnlichem Geiste wie die Tatianübersetzung ist die dritte zusammenfassende Bearbeitung der Evangelien geschrieben, Otfrids Werk, das wie der Tatian aus Hrabanus' Schule hervorging und ihr bedeutendstes, der Methode des Meisters am nächsten kommendes althochdeutsches Erzeugnis ist.

c) Katechetische und homiletische Denkmäler.

§ 54. **Allgemeines.** Auf keinem Gebiet der althochdeutschen Literatur tritt die Wirksamkeit Karls des Großen gleich unmittelbar zutage wie auf diesen dem praktischen kirchlichen Leben dienenden liturgischen Stücken. Der größte Teil derselben ist durch seine kirchliche Gesetzgebung hervorgerufen worden, die Kapitularien gaben den Anstoß dazu.

Wie alle Gedanken und Einrichtungen der Kirche auf Tradition beruhen, so waren auch jene Gesetze größtenteils keine völligen Neuschöpfungen des Kaisers und seiner geistlichen Räte, sondern eine Aufnahme und Weiterbildung

[1]) Steinmeyer, Z. f. d. Phil. 4, 475; Sievers Ausgabe[2] S. LXXII; vgl. ferner Hillscher S. 12 und Köhler S. 10.

[2]) E. Arens, Studien zum Tatian I. Fehler und Mißverständnisse im Tatian, Z. f. d. Phil. 29, 63—73.

der Konzilienbeschlüsse, der Canones und der römischen Kirchenordnungen. So bestanden auch Taufformeln unter den Christen Deutschlands vor Karl. Von Pirminus, dem Gründer des Klosters Reichenau (um 724) sind Vorschriften und Begründungen der Taufgebräuche überliefert, Bonifatius hat dann in seinen Anschlußbestrebungen an Rom auch das speziell römische Taufzeremoniell angenommen. Auf der von ihm gegebenen Grundlage konnte Karl der Große die römisch-fränkische Taufliturgie im Volke allgemein durchführen und zur Vollendung bringen. Ja, so nur konnte er das große Werk unternehmen, dem Volke einen in festen Formen geprägten Gottesdienst in seiner eigenen Sprache zu geben.

Capitularia oder Capitula wurden die Gesetze des fränkischen Reichs seit Karl dem Großen genannt, und zwar nach der Einteilung in Capitula. Hier nun sind speziell diejenigen Kapitularien anzuführen, welche für die althochdeutschen Denkmäler in Betracht kommen.[1])

Das umfassendste und wichtigste Gesetz ist die Admonitio generalis vom 23. März 789,[2]) enthaltend Vorschriften für die Bischöfe und Priester über ihre Lebensführung und über die Handhabung ihres Amtes, aber auch für Laien in bezug auf ihr religiöses Leben.

C. 32 (S. 56). *In concilio Cartaginense. Primo omnium ut fides sanctae Trinitatis et incarnationis Christi, passionis et resurrectionis et ascensionis in celos diligenter omnibus predicetur.*

C. 61 (S. 58). *Primo omnium ut fides catholica ab episcopis et presbyteris diligenter legatur et omni populo praedicetur, quia hoc primum praeceptum est domini Dei omnipotentis in lege* usw.

C. 70 (S. 59). *Ut episcopi diligenter discutiant per suas parrochias presbyteros, eorum fidem, baptisma et missarum celebrationes* usw. *et dominicam orationem ipsi intellegant et omnibus praedicent intelligendam, ut quisque sciat quid petat a Deo; et ut 'Gloria Patri' cum omni honore apud omnes cantetur; et ipse sacerdos cum sanctis angelis et populo Dei communi voce „Sanctus, Sanctus, Sanctus" decantet.*

C. 82 (S. 61). *Sed et vestrum videndum est, dilectissimi et venerabiles pastores et rectores ecclesiarum Dei, ut presbyteros quos mittitis per parrochias vestras ad regendum et ad praedicandum per ecclesias populum Deo servientem, ut recte et honeste praedicent; et non sinatis nova vel non canonica aliquos ex suo sensu et non secundum scripturas sacras fingere et praedicare populo. Sed et vosmetipsi utilia, honesta et recta et quae ad vitam ducunt aeternam praedicate aliosque instruite, ut haec eadem praedicent.*

Primo omnium praedicandum est omnibus generaliter, ut credant Patrem et Filium et Spiritum sanctum unum esse Deum omnipotentem, aeternum, invisibilem, qui creavit caelum et terram, mare et omnia quae

[1]) Ausgabe: Mon. Germ. Leg. Capitularia I², ed. A. Boretius, Hannoverae 1881.
[2]) Boretius 1 S. 52—62.

in eis sunt, et unam esse deitatem, substantiam et maiestatem in tribus personis Patris et Filii et Spiritus sancti.

Item praedicandum est, quomodo Dei filius incarnatus est de Spiritu sancto et ex Maria semper virgine pro salute et reparatione humani generis, passus, sepultus et tertia die resurrexit et ascendit in celis; et quomodo iterum venturus sit in maiestate divina, iudicare omnes homines secundum merita propria; et quomodo impii propter scelera sua cum diabulo in ignem aeternum mittentur, et iusti cum Christo et sanctis angelis suis in vitam aeternam.

Item diligenter praedicandum est de resurrectione mortuorum, ut sciant et credant in iisdem corporibus premia meritorum accepturos.

Item cum omni diligentia cunctis praedicandum est, pro quibus criminibus deputentur cum diabulo in aeternum supplicium. Legimus enim, apostolo dicente: 'manifesta autem sunt opera carnis, quae sunt fornicatio, inmunditia, luxuria, idolorum servitus, veneficia, inimicitiae, contentiones, aemulationes, animositates, irae, rixae, dissensiones, haereses, sectae, invidiae, homicidia, ebrietates, comessationes et his similia: quae praedico vobis, sicut praedixi, quoniam qui talia agunt, regnum Dei non possidebunt.'

Sed omni instantia ammonete eos de dilectione Dei et proximi, de fide et spe in Deo, de humilitate et patientia, de castitate et continentia, de benignitate et misericordia, de elimosinis et confessione peccatorum suorum et ut debitoribus suis secundum dominicam orationem sua debita dimittant: scientes certissime, quod qui talia agunt, regnum Dei possidebunt.

Auf der Admonitio generalis beruhen im Grunde genommen alle folgenden Vorschriften. Es sind wiederholte Einschärfungen, meist in etwas veränderter Form, manchmal auch mit Zusätzen neuen Inhalts.

Auf der Synodus Francofurtensis a. 794 (Juni)[1]) wird das Hauptgebot wiederholt: *Ut fides catholica sanctae trinitatis et oratio dominica atque symbolum fidei omnibus praedicetur et tradatur.*

Im Capitulare Missorum C. 28. 29. 30 von 802 (?)[2]) wird den Missis, geistlichen Sendboten, welche die Visitationen in den Kirchensprengeln zu besorgen hatten, der Inhalt der Admonitio C. 61 (und C. 70) vorgeschrieben, dazu aber ein neues, für die Volksbelehrung sehr wichtiges Kapitel eingefügt, C. 30 (S. 103): *Ut omnis populus christianus fidem catholicam et dominicam orationem memoriter teneat.* Dasselbe war schon in den Statuten des Bonfatius geboten.[3])

Weitere kirchliche Gebote in den Kapitularien sind:

Capitula a sacerdotibus proposita, a. 802 Oktober (?):[4])

C. 4. *Ut omnibus festis et diebus dominicis unusquisque sacerdos euangelium Christi populo praedicet.*

[1]) Boretius 1 S. 73—78 (bes. Kap. 33 S. 77).
[2]) Boretius 1 S. 102—104.
[3]) Kelle, LG. 1, 310.
[4]) Boretius 1 S. 105—107.

C. 5. *Ut unusquisque sacerdos orationem dominicam et symbolum populo sibi commisso curiose insinuet ac totius religionis studium et christianitatis cultum eorum mentibus ostendat.*

Capitula de examinandis ecclesiasticis, a. 802 Oktober (?):[1])

C. 3. *Quomodo catecuminos de fide christiana instruere soleant* usw.

C. 4. *Similiter et in doctrina populorum et in officio praedicandi necnon et confessione peccatorum, qualiter eos agere doceant, qualiter eis remedium peccatorum imponere sciant vel procurent.*

C. 8. *Deinde praeceptum est, de fide sua pleniter unumquemque examinare, qualiter vel ipsi credant vel alios credere doceant.*

C. 9. *Similiter et orationem dominicam quomodo intellegant; et ipsam orationem vel symboli sensum pleniter discant, et sibimet ipsis sciant et aliis insinuare praevaleant.*

C. 10. *Ut canones et librum pastoralem necnon et homelias ad eruditionem populi diebus singulis festivitatum congruentiam discant.*

C. 13. *Omnibus omnino christianis iubetur simbolum et orationem dominicam discere.*

C. 14. *Ut nullus infantem vel alium ex paganis de fonte sacro suscipiat, antequam simbolum et orationem dominicam presbitero suo reddat* (schon in den Statuten des Bonifatius [Kelle, LG. 1, 310], stammt aber aus der alten Kirche, s. das Statut des Konzils von Laodicea bei Kelle ebda und S. 311).

Capitulare missorum 802—813:[2])

C. 2. *Ut laici symbolum et orationem dominicam pleniter discant.*

Capitulare missorum 810:[3])

C. 6. *Ut ipsi sacerdotes unusquisque secundum ordinem suum praedicare et docere studeat plebem sibi commissam.*

Capitula e canonibus excerpta 813:[4])

C. 18. *De fide: unusquisque compater vel parentes vel proximi filios suos spiritales catholice instruant, ita ut coram Deo ratiocinare debeat.*

Schreiben Karls des Großen an den Bischof Gerbald von Lüttich (a. 803 bis 811):[5]) *ut unusquisque . . . et praedicare et docere deberet: primo omnium de fide catholica, ut et qui amplius capere non valuisset tantummodo orationem dominicam et simbolum fidei catholicae, sicut apostoli docuerunt, tenere et memoriter recitare potuisset; et ut nullus de sacro fonte baptismatis aliquem suscipere praesumeret, antequam in vestra aut ministrorum vestrorum sacri ordinis praesentia orationem dominicam et simbolum recitaret* usw. Dazu die Verfügung Gerbalds an seine Presbyter S. 242.

[1]) Boretius 1 S. 109—111.
[2]) Boretius 1 S. 147.
[3]) Boretius 1 S. 152—154.
[4]) Boretius 1 S. 173—175.
[5]) Boretius 1 S. 241 f.

Capitula de presbyteris admonendis (Abfassungszeit unbekannt):[1])

C. 1. *Primo omnium admonendi sunt de rectitudine fidei suae, ut eam et ipsi teneant et intelligant et sibi subiectis populis vivo sermone annuntient.*

C. 3. *Tertio, ut orationem dominicam, id est Pater noster et Credo in Deum omnibus sibi subiectis insinuent et sibi reddi faciant tam viros et feminas quamque pueros.*

Bezüglich der sonntäglichen Predigt s. auch Chrodegangi Regula canonicorum, Kelle 1, 60. 317.

Es lassen sich aber alle diese Beschlüsse zurückführen auf wenige Grundforderungen. Im Mittelpunkt der Religionslehre stehen Glaubensbekenntnis und Vaterunser.[2]) Diese müssen dem Volke von den Priestern vorgetragen werden, das Volk muß sie auswendig wissen, sie sind die Grundstücke bei der Taufe und bei der Beichte. Darum war auch für die Priester die oberste Lehraufgabe, jene beiden Stücke im Wortlaut und in ihrer Bedeutung den Gemeindegliedern beizubringen; in jeder Pfarrbibliothek mußte eine Erklärung des Symbolums und des Vaterunsers vorhanden sein. Außerdem sollte die Predigt als wichtigstes Mittel für die religiöse Volksbelehrung eifrig gepflegt werden und neben dem Vaterunser waren noch andere kirchlich vorgeschriebene Gebetformeln im Gebrauch.

Nach dieser Aufzählung lassen sich die hier folgenden Stücke einteilen in katechetische (Glaubensbekenntnis, Vaterunser, Taufgelöbnis, Beichtformeln, Gebet) und homiletische Denkmäler (Predigt). Streng zu trennen aber sind Lehre (Katechese) und Predigt nicht, da katechetischer Inhalt auch in Predigtweise vorgetragen wurde.

Katechese war in der alten Kirche die Unterweisung der in die christliche Gemeinschaft Aufzunehmenden in der Religion (*κατήχησις* Unterricht, *κατηχεῖν* mündlich unterrichten, *κατηχούμενος* der unterrichtet wird, *κατηχής κατηχητής* der unterrichtende Lehrer). Es war also die Vollbringung der liturgischen Handlungen vor dem Taufakt, besonders aber die Lehre der religiösen Artikel. Seit Luther ist der Katechismus speziell das Buch mit der kurzgefaßten Glaubenslehre.

---

[1]) Boretius 1 S. 237 f.

[2]) Martene, De antiquis ecclesiae ritibus, Rotomagi 1700 ff., 1,1—231; Aug. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche, 3. Aufl., Breslau 1897; Ferd. Kattenbusch, Das apostolische Symbol, 2 Bde, Leipzig 1894. 1900 (bes. 1, 177 ff. und 2, 825); Friedr. Wiegand, Die Stellung des apostolischen Symbols im kirchlichen Leben des Mittelalters, Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche, Bd. 4 (1899) Heft 1. 2 (bes. Heft 2 S. 261 ff.: Das Symbol als Mittel der religiösen Volkserziehung im 8. und 9. Jahrhundert); Friedr. Wiegand, Das apostolische Symbol im Mittelalter, Vortrag, Gießen 1904; O. Dibelius, Das Vaterunser, Umrisse zu einer Geschichte des Gebets in der alten und mittleren Kirche, Gießen 1903; Pet. Göbl, Geschichte der Katechese im Abendlande, Kempten 1880; Ferd. Probst, Geschichte der katholischen Katechese, Breslau 1886; Johannes Geffcken, Der Bildercatechismus des 15. Jahrhunderts und die catechetischen Hauptstücke in dieser Zeit bis auf Luther, Leipzig 1855. — Eine Taufordnung gibt Hrabanus Maurus, De clericorum institutione I Kap. 25—30, Migne 107, 309—316 (s. bes. Kap. 27 De catechizandi ordine, wo die Abrenuntiatio an den Anfang des Taufzeremoniells verlegt ist), und in De ecclesiastica disciplina II, De catechismo et sacramentis divinis, Migne 112, 1217—1228.

Die Gegenstände der christlichen Glaubenslehre waren, wie erwähnt, in erster Linie das Pater noster und das Symbolum apostolicum. Mit der Einführung der Kindertaufe war ein Vertreter des Täuflings nötig, da dieser ja selbst keine Handlungen vollziehen konnte. Dies ist der Pate (mhd. *pate*, aus lat. *pater*, = *pater spiritualis*, *patrinus*; das deutsche Wort ist mhd. *gote*, in der Kindersprache *tote*, vgl. Kluge, Etym. Wb. unter Pate und Gote). Zwischen dem Paten und dem Täufling besteht das innige Verhältnis der Vaterschaft und Kindschaft, er ist sein Bürge der Kirche bezw. dem Priester gegenüber (*dera calaupa purgeo*, MSD. Nr. 54, 13), er übernimmt statt seiner die vorgeschriebenen Taufhandlungen und trägt die Verpflichtung, für seine Erziehung im christlichen Glauben zu sorgen, wozu vor allem die Erlernung jener beiden Hauptstücke, des Vaterunsers und des Glaubensbekenntnisses, gehört. Der Pate muß beide auswendig wissen und wird vom Priester darüber geprüft. Bei dem Taufakt muß er als Vertreter des Täuflings das Glaubensbekenntnis und die Abrenuntiationsformel sprechen.

Der christliche Unterricht war also von Anfang an eng mit der Taufe verbunden. In dem reich gegliederten Taufzeremoniell kommen für die Literaturgeschichte die symbolischen Handlungen nicht in Betracht, sondern nur die katechetischen Bestandteile, das sind das Vaterunser und das Glaubensbekenntnis, und außerdem die Abschwörungsformel, Abrenuntiatio, mit den daran sich anschließenden Glaubensfragen, welche vor dem eigentlichen Taufakt, dem dreimaligen Untertauchen, gesprochen wurden.

§ 55. Die Taufgelöbnisse.[1])

Die einfachste Form, in der der Täufling das Christentum annahm, war die Abschwörung seines alten Glaubens und das Bekenntnis des Christentums. Diese beiden Teile sind in unsern beiden Taufgelöbnissen 1. die Abrenuntiatio [diaboli], die Absage des Teufels, die Abschwörung; und 2. die Confessio fidei oder die Interrogatio, die Glaubensfragen. Abrenuntiatio und Confessio bestehen aus je drei Fragen, Tauffragen, des Priesters, auf welche der Täufling bezw. sein Vertreter, der Pate, die vorgeschriebene Antwort gibt. Dieser Akt gehörte schon zum Zeremoniell der ältesten Kirche, die Abschwörung wurde aber auch dann noch beibehalten, nachdem die Taufe der Kinder eingeführt war, für die die Bedingungen einer Absage früheren falschen Glaubens ja nicht gegeben waren; wodurch ihr, wenn überhaupt irgendeine Bedeutung, nur mehr noch eine symbolische zukommen konnte. Die Stellvertretung nahm auch hier der Pate ein, der die Formeln anstatt des Kindes hersagen mußte. Auch in dem reich ausgebildeten römischen und daraus hervorgegangenen fränkischen Taufzeremoniell war die Abrenuntiatio ein besonders wichtiger Bestandteil. Die Fragen mit den entsprechenden Antworten lauteten in der einfachsten Fassung 1. für die Abrenuntiatio: *Abrenuntias Satanae? Abrenuntio. Et omnibus operibus ejus? Abrenuntio. Et omnibus pompis*[2]) *ejus? Ab-*

[1]) Vgl. die oben angeführten Werke von Kattenbusch und Wiegand.

[2]) Unter *pompae* sind nach der lateinischen Übersetzung von des Chrysostomus Erklärung

renuntio. 2. Für die Confessio fidei: *Credis in patrem Deum omnipotentem? Credo. Credis in Christum filium Dei? Credo. Credis in sanctum Spiritum? Credo.*[1]) Sobald aber das Symbolum als Bekenntnis des Glaubens vorgeschrieben war, konnten die einfachen drei Glaubensfragen auch wegfallen und die Abschwörungsformel blieb dann allein von den beiden in Geltung.

1. Das sächsische Taufgelöbnis.

MSD. Nr. 51 u. II[3], 316—319; Braune, LB. Nr. 46 u. S. 199; Piper, Ält. d. Lit. S. 81—83, Nachtr. S. 11; Kelle, LG. 1, 43 f. 305; Kögel, LG. 2, 444—448, Grundr.[2] S. 158 f.; Steinmeyer, Ergebnisse S. 227 f. — Ältester Druck bei Lucas Holstenius, Caroli magni capitvlatio de partibvs Saxoniae, o. O. u. J. (wahrscheinlich 1652, gleich nach der Auffindung des Taufgelöbnisses durch Ferdinand von Fürstenberg in Rom), vgl. Steinmeyer, Z. f. d. A. 32, Anz. 14, 287—289; Graff, Diutiska 2 (1827), 191 f.; Uhland, Schriften 7, 508 f.; Massmann, Abschwörungsformeln (1839) Nr. 1, S. 21—28 (auf S. 21 f. werden noch eine große Anzahl von Veröffentlichungen des Stückes angeführt) u. S. 67 und Faksimile II, dazu J. Grimm, Gött. gel. Anz. 1839 S. 556—560 u. Kl. Schr. 7, 20—22; Boretius, Capitularia 1 S. 222; Heyne, Kleinere altniederdeutsche Denkmäler[2] S. 88; Gallée, Altsächsische Sprachdenkmäler S. 245—248 und Faksimile-Sammlung 11; Wadstein, Kleinere altsächsische Sprachdenkmäler Nr. 1 S. 3. 119—121; Faksimile außerdem bei Könnecke S. 8. — Jostes, Z. f. d. A. 40, 185—190; Leitzmann, Beitr. 25, 567—586; Kattenbusch, Das apostolische Symbol 2, 823; Hahn, Bibliothek der Symbole[3] S. 34 ff.

Hs.: Vatikanische Bibliothek in Rom, Cod. pal. 577, 75 Bl., fol., ist aus der Heidelberger Palatina[2]) mit den andern Hss. nach der Eroberung der Stadt durch Tilly im Jahr 1622 dahin gekommen, aber nicht wieder zurückgebracht worden. Sie stammt, laut Notiz vom Jahr 1497 auf Bl. 2a, aus dem Stift St. Martin in Mainz. Da aber dieses erst im 11. Jh. gegründet ist, das Taufgelöbnis jedoch schon am Anfang des 9. Jhs. niedergeschrieben wurde, so ist es wahrscheinlich, daß die Handschrift im Kloster St. Alban entstand, das zugleich mit seiner Bibliothek in St. Martin aufging.[3])

Die Handschrift enthält fünfzehn verschiedene Stücke: Nr. 1 ist nur vorgebunden, Nr. 14 und 15 rühren von anderen Händen her als Nr. 2—13; von diesen waren Nr. 2—11 wahrscheinlich schon vorher in der vorauszusetzenden

---

begriffen: *theatra, circenses et omne peccatum et dierum observatio et praesagia et omina*, Martene I, 118 f., Du Cange-Favre 6, 401. — In dem von Jostes, Z. f. d. A. 40, 187 angeführten Brief eines Erzbischofs zur Zeit Karls des Großen findet sich die Definition: *Pompas nos dicimus siniu gelp anda sinen uuillon*, s. auch Wadstein, Kl. as. Sprachdenkmäler S. 144. Die auf das Taufgelöbnis sich beziehenden Worte des lateinischen Briefes (zu diesem s. Leitzmann, Beitr. 25, 586 und Steinmeyer, Ergebnisse S. 227) geben nicht buchstäblich eine echte Formel wieder, sondern nur im allgemeinen den Inhalt. Dasselbe ist also wohl auch bei den deutschen Worten *siniu gelp anda sinen uuillon* der Fall. Sie sind nur glossierende Erläuterung von *pompas*, gerade wie die eben angeführten erklärenden Begriffe *theatra* usw. des Chrysostomus.

[1]) Hrabanus Maurus, De catechizandi ordine in 'De clericorum institutione', Migne 107, 311, und in 'De ecclesiastica disciplina', Migne 112, 1218; Smaragdus, Migne 102, 320; lat. Musterpredigt, Z. f. d. A. 12, 439 f. Beispiele lateinischer Formeln bei Martene I, 1 ff. 117. 121 f. 168. 171—174. 184—189 u. ff.; Hahn[3] S. 34—36; Wiegand, Studien 4, 2, 246; Kattenbusch, Register Bd. 2 unter Abrenuntiation, Glaubensfragen, Sacramentarium Gelasianum, Tauffragen; Bezzenberger, Z. f. d. Phil. 8, 216; J. M. Heer, Ein karolingischer Missions-Katechismus, Ratio de Cathecizandis Rudibus, Bibl. und Patrist. Forschungen Heft 1, Freiburg i. B. 1911.

[2]) Bartsch, Die altdeutschen Handschriften der Universitäts-Bibliothek in Heidelberg Nr. 362, S. 189 f.

[3]) Leitzmann, Beitr. 25, 567 ff.; Jostes, Z. f. d. A. 40, 185; nach MSD. II[3], 319 ist die Hs. höchst wahrscheinlich in Fulda geschrieben.

Vorlage vereinigt, wie sich aus der Schlußbemerkung vor Stück 11 „Explicit deo gratias" ergibt. Diese Teile dienten in der Hauptsache zum praktischen geistlichen Gebrauch, denn es sind größtenteils Vorschriften für Priester, Konzilsbeschlüsse u. dgl., wozu auch unsere Taufformel als 7. Stück (Bl. 6b. 7a) sowie der unmittelbar darauf folgende lateinische mit altsächsischen Wörtern versehene Indiculus superstitionum et paganiarum (Bl. 7a) zu rechnen ist (8. Stück). Einen näher zu bestimmenden Zweck läßt die Zusammenstellung der Stücke nicht erkennen, jedenfalls aber steht das Taufgelöbnis mit dem Indiculus superstitionum in engerer innerer Beziehung, denn dieser „kleine Index von Aberglauben und heidnischen Gebräuchen" zählt gerade das auf, was unter '*pompae*' (= *diabolgeld*)[1]) zu verstehen ist: verschiedenartige heidnische Gebräuche, Opfer, Feste usw., kurz alles, was zum heidnischen Kult gehört, wie denn in den lateinischen Taufformeln neben '*pompis*' auch mehrfach '*cultui*' erscheint (Martène I, 118 f.).[2])

In dem sächsischen Taufgelöbnis haben wir die offizielle Formel zu sehen, welche bei der Bekehrung der Sachsen vorgeschrieben war. Sie ist unmittelbar zu diesem Zweck verfaßt und damit ist ihre Entstehung in die Zeit der ersten Sachsenkriege Karls des Großen zu verlegen. Danach richtet sich auch die Frage nach dem Ursprungsort: die Übersetzung muß von der offiziellen Stelle ausgegangen sein, welche die politischen Maßregeln für das Bekehrungswerk getroffen hat. Danach wird die Entstehung der sächsischen Formel nach 775 anzusetzen sein (Widukind wurde 785 getauft).[3])

Der deutsche Text enthält die Grundbestandteile der üblichen lateinischen Formel, jedoch in anderer Reihenfolge und mit einer Erweiterung des dritten Abschwörungssatzes (Z. 6—8).

Die Antworten[4]) im deutschen Text wiederholen die betreffenden Fragen wörtlich und vollständig, z. B. *Forsachistu diobolae? ec forsacho diabolae*, während in der lateinischen Formel als Antwort nur das Absagewort *abrenuntio* bezw. die Glaubensversicherung *credo* gesprochen wird. Der

[1]) Ags. *déofolzild*, Bosworth-Toller 200b; MSD. II[3], 316. Ahd. *gelt* ist die Leistung, die man einem andern tut, vgl. *einem vergelten*, *Entgelt leisten*; aufs religiöse Gebiet übertragen: die den Göttern gezollte Leistung, das Opfer, der gesamte Kultus, vgl. *kotekelt ceremonia*, *heidangelt sacrilegium idolatria* Graff 4, 193; Kögel, LG. 2, 446; *ghelstar sacrificium* Graff ebda 194, = *offerunc* Isidor (ed. Hench) 27, 9. 14. 28, 2. 35, 18. 36, 3; vgl. auch 6, 22 f. *homo ... idolatrię deditus dher heidheno abgudim gheldendo (man)*.

[2]) Der Indiculus superstitionum et paganiarum enthält eine Aufzählung von dreißig verbotenen heidnischen Gebräuchen, s. J. Grimm, Mythol. 3, 403 f.; Heyne, Kleinere altniederdeutsche Denkmäler[2] S. 89 f.; Gallée, Altsächsische Sprachdenkmäler S. 249—255, Faksimile-Sammlung 11a; Wadstein, Kleinere altsächsische Sprachdenkmäler Nr. 13, S. 66. 142—144; Boretius, Capitularia 1 S. 223; Jostes, Z. f. d. A. 40, 185 ff.; Leitzmann, Beitr. 25, 586—591; Steinmeyer, Ergebnisse S. 228; MSD. II[3], 317 f.; Kelle, LG. 1, 44. 305.

[3]) Leitzmann, Beitr. 25, 585 nimmt etwa 790 an.

[4]) Vor den Antworten der Abrenuntiatio stehen lateinische Abkürzungen: *resp.* vor Z. 2 und 6, *respon.* vor Z. 4 (Leitzmann, Beitr. 25, 575 f. u. 26, 573 f., John Meier ebda 26, 317 f.). Es sind Abkürzungen aus *respondet* oder *respondeat*, nicht aus *responsis* (Steinmeyer, Ergebnisse S. 227 f.). Die Formeln bei Hahn S. 34—36 z. B. haben *respondit* (als *respondet* zu fassen); die Konjunktive *dicat*, *faciat* u. a. sind in lateinischen Aufforderungen an den Täufling ganz gewöhnlich. Jedenfalls also sind *resp.*, *respon.* Abkürzungen für das Verbum, nicht für das Subst. *responsis*.

Zusatz in der dritten deutschen Antwort (Z. 6—8, von *and uuordum* bis *sint*) beruht auf zwei Gründen. Einmal wird statt des einfachen *uuercum* (= *operibus*), das in der Frage vorgelegt wird, mit der alliterierenden zweigliedrigen Formel *uuercum and uuordum*[1]) geantwortet: das ist eine formale Erweiterung. Dann wird von *Thunaer*[2]) bis *sint* auch der Inhalt verstärkt. Die traditionelle Abschwörung in der lateinischen Formel gilt dem Teufel, dem bösen Prinzip im christlichen Glauben. Aber für die Auffassung der Germanen war diese dogmatische Vorstellung vom Teufel nur eine vage, die Pflicht der Absage bei der Bekehrung wird dem Bewußtsein damit eindringlicher und deutlicher gemacht, daß der Schwörende seinen eigenen, ihm vertrauten und lieben Glauben verwünschen, daß er seine Götter verwerfen muß.[3]) Durch diesen Zusatz ist erst ein auf das Gemüt des Täuflings und auch der Teilnehmer an der feierlichen Handlung kräftig wirkender Abschluß des feierlichen Gelöbnisses gegeben. Indes hatten auch schon lateinische Formeln die Abschwörung der Dämonen, *angeli*, der Genossen des Teufels, wofür ein Beispiel bei Kelle, LG. 1, 44 u. 306 Z. 17; Martene I, 118.

Gestört ist die Anordnung der Abschwörungsfragen, indem die dritte, *diabolgeldae* = *pompis* Z. 4, vor der zweiten, *uuercum* = *operibus* Z. 5, steht, was vereinzelt auch in lateinischen Formularen vorkommt (Martène I, 118. 119, s. auch *zierden* vor *werchen*, Wessobrunner Gl. u. B. II, MSD. Nr. 95 Z. 28). Das fränkische Taufgelöbnis hat hier die gewöhnliche Reihenfolge.

Der Dialekt ist nicht rein altsächsisch, sondern es finden sich hochdeutsche Spuren, die von dem Mainzer Schreiber herrühren können:[4]) *d* > *t*: *sint* 8, *got* 9. 10, *gotes* 12; *k* > *ch*: *forsacho* 2. 6, *forsachistu* 1; *ks* nicht zu *ss* assimiliert: *Saxnote* 7. Die erhaltenen Flexions-*m*, *al'um* 3. 4. 6, *allem* 7,[5]) *uuercum* 5. 6, *uuordum* 6, *them unholdum* 7 und die altertümlichen *ae* für schwaches *e*

[1]) Die Formel *wort* und *werc* ist im Ags., As. und Ahd. geläufig, vgl. Otto Hoffmann, Reimformeln im Westgermanischen S. 24 und 60 (auch in den ags. Gesetzen); Sievers, Heliand S. 466; Paul Schütze, Beitr. zur Poetik Otfrids S. 25. Erhabener Inhalt verlangt im germanischen Stil ein besonderes Ethos des Ausdrucks, hervorragende Begriffe werden in Synonyma und Variationen gekleidet, nicht nur in der epischen Sprache, sondern überhaupt bei wichtigen, zur Volksüberlieferung bestimmten Gegenständen, vor allem in solchen der Rechtssprache. — Die traditionelle Formel lautet germanisch also umgekehrt *wortum enti werkum*. Der Grund, daß im Taufgelöbnis *uuercum* voransteht, liegt in dem Bestreben, den Wortlaut des vorgeschriebenen lateinischen Textes möglichst unangetastet zu lassen, wonach zuerst *uuercum* (*operibus*) übersetzt werden mußte und dann erst der Zusatz, *uuordum*, folgen konnte; ebenso im fränk. Taufgelöbnis *uuerc indi uuillon* Z. 3.

[2]) Scherer, MSD. II[3], 316, Z. f. d. österreich. Gymnasien 18 (1867), 660 ff. u. Kl. Schr. 1, 576 ff.; Wilmanns, Gött. gel. Anz. 1893, 538. — Über die Voranstellung Thunaers vor den höchsten Gott Uuôden s. MSD. II[3], 317; Kögel, LG. 2, 448. Es bestand keine Rangstufe zwischen den beiden.

[3]) Das Reich des Teufels in germanische Auffassung übertragen bilden die höheren und niederen Götter; *unholda* schw. f., böse Dämonen, Hexen, sind sie vom Standpunkt des Missionars aus alle.

[4]) Das ist die am ersten sich darbietende Erklärung (s. Kögel, LG. 2, 445). Ahd. Formen könnten aber auch schon in dem Original eingestreut gewesen sein, da dieses doch wohl von einem fränkischen Geistlichen aufgestellt und aus einem hochdeutschen Gelöbnis übertragen war. Besonders das traditionelle *forsacho*, dieselbe Form wie im fränkischen Taufgelöbnis, kann in diesem Falle ursprünglich sein. — Über ahd. Formen in as. Denkmälern vgl. Behaghel, Beitr. 39, 227.

[5]) Das Zeichen über dem *e*, das für Korrektur von *e* zu *u* gehalten wird, kann auch bloß Vokalzeichen vor *m* sein.

deuten auf das Ende des 8. Jhs. als Abfassungszeit der Niederschrift. Zur näheren Bestimmung der Mundart innerhalb des as. Gebietes sind keine festen Anzeichen vorhanden.

2. Das fränkische Taufgelöbnis.

MSD. Nr. 52 u. II³, 319—323; Braune, LB. Nr. 12 u. S. 174; Piper, Ält. d. Lit. S. 109 f., Nachtr. S. 162—164 (Hs. A und B); Kelle, LG. 1, 44. 305 f.; Kögel, LG. 2, 449—451, Grundr.² S. 155 f. — Erster Druck der Hs. A: J. Grimm, Über zwei entdeckte Gedichte aus der Zeit des deutschen Heidentums, Abhandl. der Akademie der Wissenschaften in Berlin 1842 S. 2. 25, Kl. Schr. 2, 2 f. 28 (Hs. A); erster Druck der Hs. B: Massmann, Abschwörungsformeln (1839) Nr. 2, S. 28—33. 68 und Faksimile III. Photograph. Faksimile von A bei Sievers, Das Hildebrandslied usw., Halle 1872 (s. oben S. 116); Enneccerus 6. — Wiegand a. a. O. IV, 2, 246; Kattenbusch a. a. O. 2, 823 Anm. 17 u. 855 Anm. 80.

Hss.: A. Bibliothek des Domkapitels zu Merseburg Nr. 58, 9./10. Jh., die auch die Merseburger Zaubersprüche enthält (s. oben S. 97). Das Taufgelöbnis befindet sich unter der Überschrift *Interrogatio sacerdotis* auf Bl. 16ᵃ in dem ersten Bestandteil der Handschrift, der von Bl. 1ᵃ—21ᵇ reicht und von Bl. 2 an in angelsächsischen Buchstaben geschrieben ist. Der Inhalt jenes Teiles besteht aus einer Abhandlung über die Messe, Expositio missae, Bl. 2ᵃ—15ᵇ, und darauf einem Taufritual,[1]) Bl. 16ᵃ—19ᵇ, das eben mit unserer Formel beginnt; den Schluß des Teiles, Bl. 20ᵃ—21ᵇ, bildet ein kleines, ebenfalls mit der Taufe zusammenhängendes lateinisches Stück. Dieser Teil war also ursprünglich ein Handbüchlein zum praktischen Gebrauch für Geistliche zum Verständnis und zur Handhabung des Meß- und Taufrituals.

B, eine ehemals Speierer Hs., jetzt verloren, nur in einer Abschrift vom Jahre 1607 (oder etwas später) erhalten, die in ein Exemplar von Goldasts Rerum Alem. Script., Francof. 1606, Bd. II S. 174, jetzt in der Kgl. Bibliothek zu München Germ. g. 37, eingetragen ist.[2]) Auch in B folgt ein Stück aus dem lateinischen Taufritual (die Exorzitationsformel). B hat starke Lücken, aber in der dritten Abschwörungsformel gibt sie den Text zum Teil vollständiger als A.

Die Sprache[3]) von A. *ai* ist schon *ei*: *heidene* 6, *heilagan geist* 12, *einan, einisse* 14, *heilaga* 16; *au* ist noch erhalten: *gilaubistu* 8 usw.; germ. *d* ist *t*; *nt*: *nerienton* 10, *enti* 6, *inti* 14, *sunteôno* 18, aber *nd*: *indi* 3. 5 (zweimal); *lt*: *geltom* 5, aber *ld*: *geldom* 6; anl. *th* bleibt: *thêm, thie* 5, *thrînisse* 14, *thuruh* 18, aber *d*: *dên* 5 (zweimal); *th* ist inl. *d*: *heidene* 6, *tôde* 20, *unholdûn* 1. 3; ausl. Flexions-*m* ist erhalten außer *gelton* 5, ebenso *j* in *sunteôno* 18. Demnach ist der Dialekt wahrscheinlich rheinfränkisch (Wechsel zwischen *d* und *t* im Inlaut) zwischen 800 und 820. Allerdings weist das Präfix *for-, fur-* auf das Ostfränkische, vielleicht sind diese Fälle — *forsahhistu* 1. 3. 5, *fursahu* 2, *fursahhu* 4, *forlâznessi* 18 — aus einer ostfränkischen Urformel (Fulda?), die auch dem as. Taufgelöbnis zugrunde lag, zurückgeblieben.

B hat mit *ga-*, *za-* und mit *ua* in *zabluastrom* 6 alemannische Merkmale bei fränkischem Dentalstand; *au* ist auch hier beibehalten.

[1]) Abgedruckt von Bezzenberger, Z. f. d. Phil. 8, 216—226.

[2]) Massmann a. a. O. S. 28 ff.

[3]) MSD. I³ S. XV f. XIX; Kossinna, Über die ältesten ostfränkischen Sprachdenkmäler S. 94 f.; Franck, Altfränkische Grammatik S. 8.

Das fränkische Taufgelöbnis hat eine wesentlich andere Fassung als das altsächsische. Weniger fallen ins Gewicht Unterschiede in Einzelheiten wie die kurzen Antworten *ih fursahhu* 2. 4. 7 ohne zugefügte Dativobjekte oder die der lateinischen Grundform entsprechende Reihenfolge der Fragen 2 und 3 in Z. 3—7, die Konstruktion von *forsahhan* 3 [1]), die Auslassung von *allum* 3. 4 des sächsischen Taufgelöbnisses oder endlich die alliterierende Formel *uuerc indi uuillon* 3 gegen *uuercum and uuordum* im sächsischen Taufgelöbnis 6.[2]) Auch die dritte Frage, Z. 6, bringt stofflich nichts Neues, ist aber in A formal wesentlich anders gestaltet, das einfache *gelton* ist (in A Z. 5, in B Z. 6) zur Doppelformel *thêm bluostrum indi dên gelton* [3]) erweitert und die Heidengötter werden nicht einzeln mit Namen aufgezählt, sondern im allgemeinen als *gotum* bezeichnet.

Eine wesenhafte Abweichung des fränkischen Taufgelöbnisses vom sächsischen aber liegt in der Erweiterung des zweiten Teiles, in welchem auf die drei Grundfragen nach den drei göttlichen Personen noch vier neue Glaubensfragen folgen,[4]) Z. 14—21. Die vierte Frage, die um die Dreieinigkeit (die erste der vier neuen), Z. 14, stammt aus dem athanasianischen Glaubensbekenntnis (vgl. Weißenburger Katechismus, MSD. Nr. 56, I [3], 54 f.), die fünfte, sechste und siebente (Macht der Kirche, Bedeutung der Taufe als Mittel zur Vergebung der Sünden [5]), das zukünftige Leben) sind die Schlußsätze des apostolischen Symbols (vgl. bes. die Formeln bei Hahn S. 34—36). In der Taufordnung, die Hrabanus Maurus in De clericorum institutione 1, 27 (Migne 107, 311) gibt, sind die vier Fragen ebenfalls enthalten, die Forderung des Glaubens an die Trinität ebenso in den Kap. De regula fidei, ebda 2, 57 (Migne 107, 369, s. auch Hahn § 244). Die erste von den vieren allein, die nach der Trinität, steht auch in der Glaubensformel der altkarantanischen Beichte, MSD. II [3], 434 C, 1 ff., in der Vorauer Beichte, MSD. Nr. 72 c, 2 f. und in dem Symbolum apostolicum der meisten andern deutschen Beichten.[6])

[1]) MSD. II [3], 320; Kögel, Die altsächsische Genesis, Ergänzungsheft zu LG. Bd. 1, S. 10 f.; Kauffmann, Beitr. 18, 152—154.

[2]) Die germanische Formel 'Wort und Werk' ist durch das christliche Beichtritual, in dem die Sünden eingeteilt sind in Sünden der Gedanken, Worte und Werke, auch zum Ausdruck eines geläufigen theologischen Lehrsatzes geworden. 'Werk und Wille' dagegen geht von vornherein aus der speziell kirchlichen Sprache hervor. So hier: der Gläubige soll dem Willen des Teufels widerstehen, nicht seinen Worten, so wie er umgekehrt den Willen Gottes tun muß. Vgl. *pompas autem nos dicimus siniu gelp anda sinen uuillon* in dem lateinischen Brief, s. oben S. 284 f. Anm. 2; „imperiis" Martene I, 118; *theotgodes uuerc endi uuilleo* Hel. 1728 f.; *fader alauualdan uuerc end uuilleon* ebda 1922 f.; s. ferner Sievers, Hel. S. 465 (immer in theologischem Zusammenhang); Hoffmann, Reimformeln im Westgerm. S. 59 (aus Ælfrics Homilien). Werk und Wille im fränkischen Taufgelöbnis ist also kirchlich gedacht, Werk und Wort im sächsischen Taufgelöbnis alt volkstümlich.

[3]) Die Doppelformel *thêm bluostrum indi dên gelton* scheint nicht ursprünglich zu sein. Zunächst bestand nur das Alliterationspaar *dên gelton indi dên gotum, bluostrum* wurde erst zugefügt, um mit *gelton* eine zweigliedrige Formel zu bilden, entsprechend dem *uuerc indi uuillon* der vorhergehenden Frage. Vielleicht beruht das Nichtvorhandensein von *zi bluostrum endi* in A noch auf jenem als älter vorauszusetzenden Text. Die Heidengötter werden in dem fränkischen Taufgelöbnis deshalb nicht mit Namen angeführt, weil sie nicht mehr im Volke lebendig waren.

[4]) Wilmanns, Gött. gel. Anz. 1893, 537.

[5]) Die Vergebung der Sünden durch die Taufe ist die *remissio peccatorum per baptismi gratiam*, Hrabanus Maurus, De symbolo, in De ecclesiastica disciplina II, Migne 112, 1226 c.

[6]) Abschwörungsformeln als Einleitung zur Beichte: 89, 22. 90, 1. 91, 1. 92, 1. 93, 1. 95, 27. 96, 37 [97, 14], ferner II [3], 437.

Es gab also drei Formeln der Glaubensfragen bezw. Antworten in der Tauf- bezw. Beichtordnung, je nach der Anzahl der Fragen bezw. Antworten:

1. die mit drei Fragen, die einfachste Form (das sächsische Taufgelöbnis);

2. die mit vier Fragen (altkarantanische und Vorauer Beichte);

3. die mit sieben Fragen (das fränkische Taufgelöbnis); dazu kommen dann die durch ganz oder teilweise gesprochene apostolische Symbole erweiterten Formeln der meisten ahd. Beichten.

Die Form der Interrogatio de fide[1]) im Ordo Romanus aber ist wieder eine andere. Hier fehlt die vierte Frage, die nach der Trinität, dagegen ist in der sechsten nicht auf die Taufe Bezug genommen und auf die siebente Frage folgen noch zwei weitere (damit stimmt dann wieder die Formulierung des Hrabanus Maurus teilweise überein).

Die Trinitätsfrage also ist überhaupt erst nachträglich aus dem Symbolum Athanasianum in die Fassungen 2 und 3 hereingekommen. Die Betonung der Trinität findet sich in abendländischen Taufsymbolen erst in einer aus Gallien vom Ende des 6. bezw. 7. Jahrhunderts stammenden lateinischen Formel (Hahn § 64). Sie ist ein Bestandteil der irischen Symbolformeln und schon in der ältesten derselben aus dem 7. Jahrhundert enthalten (Hahn § 76 [im Artikel vom heiligen Geist: *unam habentem substantiam cum patre et filio*]) und kommt in Deutschland zuerst in einer lateinischen Confiteorformel vor, die in den beiden Handschriften der Freisinger Paternosterauslegung (8./9. Jahrhundert) enthalten ist (MSD. II[3], 439 Z. 3 ff. [Z. 10 ff. von unten], Hahn § 94), und in der lateinischen „Musterpredigt" aus der Zeit Karls des Großen, ebenfalls in der Hs. A des Freisinger Paternosters (Scherer, Z. f. d. A. 12, 436, 5 f.), ferner in den meisten ahd. Beichten (die „*drî genennede*").

Das Verhältnis der drei Formulierungen stellt sich also dem Stoffe nach folgendermaßen dar:

1. die dreifragige Formel des sächsischen Taufgelöbnisses: sie enthält den Stoff am einfachsten;

2. die Formel mit vier Fragen ist aus der vorhergehenden entstanden durch Anfügung der Trinitätsfrage;

3. die sieben- (oder mehr-) fragige Formel: sie ist entstanden aus der Form der alten Interrogationes de fide mit Einfügung der Trinitätsfrage.

Demnach gab es ursprünglich zwei Schemata der Glaubensfragen: a) das einfache mit drei Fragen, b) die mehrfragigen Interrogationes de fide.

Der durch die vier Glaubensfragen erweiterte Text wird wohl in Fulda bezw. in der Diözese Mainz seit Anfang des 9. Jahrhunderts üblich gewesen sein, da des Hrabanus Maurus Buch De clericorum institutione im Jahr 819 verfaßt ist.

Die beiden Taufgelöbnisse haben eine verschiedene Stellung im Kult. Das sächsische ist unmittelbar für die Heidentaufe bestimmt, erwachsene

[1]) Die alten Interrogationes fidei s. bei Hahn S. 34—36, Ordo Romanus S. 35 f.; Martene I, 122 f.

Menschen schwören ihren alten Glauben ab und bekennen sich zum Christentum; das fränkische Taufgelöbnis dagegen kann nur noch als traditionelle Zeremonie bei der Kindertaufe in Gebrauch gewesen sein, da das ganze Volk ja längst bekehrt war.

§ 56. Exhortatio ad plebem Christianam.

MSD. Nr. 54 u. II³, 323—331; Braune, LB. Nr. 6 u. S. 173; Piper, Ält. d. Lit. S. 102—104, Nachtr. S. 18—22 (Hss. A und B); Kelle, LG. 1, 51—53. 311 f.; Kögel, LG. 2, 461—465, Grundr.² S. 148. — Erste Ausgabe von J. H. Hottinger, Historia ecclesiastica 8 (1667), 1219—1222 (Hs. A); Dietrich v. Stade, Specimen lectionum antiquarum francicarum (1708) S. 26—29 (Hs. A, von D. v. Stade rührt die Überschrift Exhortatio ad pl. chr. her); J. G. Eccard, Catechesis theotisca (1713) S. 74—77 (bloße Wiederholung von Stades Text, s. MSD. II³, 474); Docen, Miscellaneen 1 (1807), 6—8 (Hs. B), dazu Graff, Diutiska 3 (1829), 210; Massmann, Abschwörungsformeln (1839) Nr. 42. 43 S. 46 f. 150—154 (Hss. A und B); W. Wackernagel, Ad. Lesebuch, 1835 Sp. 5 f., 1839 Sp. 51—54 (Hs. B), 1859 Sp. 21—24 (Hss. A und B); W. Grimm, Exhortatio ad plebem christianum. Glossae Cassellanae, Abhandl. der Berliner Akademie 1848, 425—511, mit Faksimile (Nachtrag ebda 1853, 159—162) u. Kl. Schr. 3, 367—471 [ohne Faksimile] (nach A und B); Faksimile außerdem bei Enneccerus 32. 33; Petzet und Glauning II.

Hss.: A. Landesbibliothek in Kassel, Cod. theol. 4° 24, 60 Bl., 9. Jh., aus Fulda, s. oben S. 249, enthält auf Bl. 13b—15a die Exhortatio und auf Bl. 15a bis 17b unmittelbar an diese anschließend die Kasseler Glossen.

B. Kgl. Bibliothek in München, Cod. lat. 6244 Fris. 44, 146 Bl., 9. Jh., aus Freising, zum größten Teil Kanones enthaltend; als vorletztes Stück Bl. 144b bis 146a die Exhortatio.

A und B gehen unabhängig voneinander von dem Original aus. Jede der beiden Handschriften hat Sonderfehler, im lateinischen Text von Z. 10 an einige gemeinsame.

Der Dialekt beider Handschriften ist bairisch.[1]) A stammt wahrscheinlich, wie B, aus Freising. Dort ist wohl auch das Original verfaßt worden. In A sind aus der Vorlage noch einige alte Endungs-*m* erhalten, sie fällt etwa in das zweite Drittel des 9. Jhs., B ans Ende desselben.

Dem deutschen Texte liegt ein lateinischer zugrunde, der in beiden Handschriften mit enthalten ist. Es ist eine Aufforderung des Priesters zunächst an die Gemeinde (*filii carissimi* Z. 1), das Apostolische Glaubensbekenntnis (*regulam fidei* 1) und auch das Vaterunser (*verba ... orationis dominicae* 10) zu lernen und im Gedächtnis zu behalten, dann besonders aber an die Paten (Z. 13 ff.), weil diese als Bürgen verpflichtet sind (mit *filioli mei* 15 faßt der Priester diese als *filii spirituales*, als seiner geistlichen Vaterschaft Zugehörige, auf), dasselbe ihre Patenkinder (*filiolum suum* 15—17) zu lehren.

Die lateinische Exhortatio ist die offizielle Verkündigung eines kirchlichen Gesetzes,[2]) das zuerst im Capitulare missorum vom Jahr 802 (?) ausgegeben wurde. Am Schluß der Exhortatio selbst wird mitgeteilt, daß die vorgetragenen Bestimmungen im Auftrag der Regierung (*dominationis nostrae mandatum* 22) gegeben seien.

[1]) W. Grimm a. a. O. S. 431 ff. (Kl. Schr. S. 374 ff.).
[2]) Kögel, LG. 2, 462.

Mit diesen Daten ist auch die Abfassungszeit der deutschen Übersetzung bestimmt. Bald nach 802 wird sie verfertigt worden sein.

Die Exhortatio ist eigentlich die Verschmelzung zweier Gebote, von denen das eine an die Gemeinde gerichtet ist (Z. 1—12 und 19—23, *filii* 1, *omnes christiani* 7. 19, *omnes* 8) — nur dieser Teil entspricht streng genommen der Fassung der Kapitularien —, das andere an die Paten (Z. 13—18). Ein größeres Gewicht wird auf die Regula fidei gelegt als auf die Oratio dominica, denn jene ist das Fundament des Glaubens und das Kennzeichen des Christentums (*indicium christianitatis* 2 f.). Auch ist das Glaubensbekenntnis in der Taufe der eigentliche Mittelpunkt der Katechese, weshalb es hier für die Taufpaten besonders hervorgehoben wird.

Denn mit der Taufe steht das Stück in Zusammenhang. Die Ansprache Z. 1 ff. hat Verwandtschaft mit der Praefatio symboli,[1]) ja einige Stellen stimmen mit dieser wörtlich überein (Z. 4—8; gerade diese Punkte gehören zum festen Bestand der Symbolvorrede).[2]) Diese Vorrede zum Glaubensbekenntnis bildet aber einen Teil der Taufliturgie, die dem Ordo Romanus entspricht. Sie wurde vorgetragen bei der Traditio symboli, der Übergabe des Wortlauts des Symbols an die Gemeinde. In den Taufvorbereitungen wurde an einem bestimmten Sonntag der Katechumenenvorbereitungen zur Taufe (Skrutinienmessen, lat. *scrutinium*, Messen zur Examination und Belehrung)[3]) vor dem eigentlichen Tauftage, der meistens auf Ostern fiel, vom Priester die Praefatio symboli gesprochen, darauf vom Akoluthen (*ἀκόλουθος*, ein Diakon) das Glaubensbekenntnis, weiter die Praefatio orationis dominicae und dann das Vaterunser selbst mit Erklärung.[4])

Sichtlich nimmt in der Exhortatio die Traditio des Symbols den Vorrang ein vor der Oratio dominica. Auch das stimmt zu dem Ordo. Vom Vaterunser durfte eben vorausgesetzt werden, daß es, da es im Gottesdienst immer wiederkehrte, der Gemeinde bekannt war.[5])

Es ist also wohl anzunehmen, daß die Exhortatio in einer der Taufvorbereitungsmessen der Katechumenen gesprochen wurde.

Der zeremonielle Vorgang bei unserm Denkmal ist also folgender: zuerst wird die Praefatio symboli vorgetragen mit der Ermahnung an das Volk und speziell an die Paten, Z. 1—18; dann, nach Z. 18, wird das Glaubensbekenntnis und das Vaterunser gesprochen, die in unserer Handschrift aber ausgelassen sind; darauf folgt nochmals eine Ermahnung, Z. 19—24.

Liturgisch betrachtet wäre also die Exhortatio ein Teil einer Taufordnung. In der Ermahnung gipfelt deshalb der ganze Vortrag, weil er auf den Zweck gerichtet ist, das *mandatum dominationis nostrae* einzuschärfen.

Die Übersetzung folgt möglichst der lateinischen Vorlage, ohne den

[1]) Kelle, LG. a. a. O. und unabhängig von ihm Kattenbusch 2, 828 Anm. 25.

[2]) Wiegand, Studien IV, 2, 231.

[3]) Über die Skrutinien s. Wiegand, Studien IV, 1 u. 2 passim; eine kurze Erklärung bei Du Cange-Favre 7, 373 b c.

[4]) Vgl. die gallischen Taufordnungen bei Martene I, 100 f. 104 f. 111 f.; Wiegand, Studien IV, 2, 227—234.

[5]) Wiegand, Studien IV, 2, 228 f.

deutschen Ausdruck zu verletzen. Sie übertrifft den lateinischen Text an Lebendigkeit in Z. 17, wo durch das Anakoluth Hauptbegriff und Subjekt des Satzes wiederholt wird. Zweimal sind durch Zusätze zweigliedrige Formeln gebildet, Z. 10 und 13 f., die wohl als stilistischer Schmuck aufzufassen sind (zu *caheizan* 13 f. vgl. *sôse ih in dâr antheizo uuard*, Reichenauer Beichte MSD. Nr. 75, 25 f.).

§ 57. Freisinger Auslegung des Paternoster.

MSD. Nr. 55 u. II³, 331—335; Braune, LB. Nr. 8 u. S. 174; Piper, Ält. d. Lit. S. 90—93, Nachtr. S. 17 f. (Hs. B); Kelle, LG. 1, 58 f. 316; Kögel, LG. 2, 458—461, Grundr.² S. 148. — Erste Ausgabe der Hs. A von Docen, Miscellaneen 2 (1807), 288—290, dazu Graff, Diutiska 3 (1829), 210 f. (A); von B: Docen, Einige Denkmäler der althochdeutschen Literatur in genauem Abdruck (1825) S. 5 f.; W. Wackernagel, Ad. Lesebuch 1835 Sp. 7 f., 1839 Sp. 53—56 (A); Massmann, Abschwörungsformeln (1839) Nr. 58. 59 S. 49 f. 165—168 (A und B); Piper, Z. f. d. Phil. 15, 87 f. (A). Faksimile bei Enneccerus 29. 30 (A); Petzet und Glauning III^a (A), III^b (B); Fr. von der Leyen, Das Freisinger Paternoster und verwandte altdeutsche kirchliche Literatur, Walhalla, Bücherei für vaterländ. Geschichte, Kunst- und Kulturgeschichte Bd. 3 (1908) (Faksimile mit Übersetzung und Bemerkungen über die geistliche Literatur).

Hss.: A. Kgl. Bibliothek in München Cod. lat. 6330 aus Freising, gr. 8°, 71 Bl., Anfang des 9. Jhs.; Hauptinhalt: Doctrinae patrum; auf Bl. 66^a—70^a die lat. Musterpredigt (Z. f. d. A. 12, 436 ff.), Bl. 70^b. 71^a unser Paternoster.

B. Kgl. Bibliothek in München Cod. lat. 14510 aus St. Emmeram, gr. 4°, 186 Bl., 9. Jh., ursprünglich drei Teile, in deren letzten Bl. 78^a—79^a das Vaterunser steht. B hat außer unserem Denkmal auch noch ein lateinisches Glaubensbekenntnis mit A gemeinsam (MSD. II³, 331 f.).

A und B sind in bairischem Dialekt geschrieben, die Heimat des Gedichtes ist wahrscheinlich Freising. A hat ältere und jüngere Sprachformen nebeneinander; ältere: *ê* in *intfêngun* 8 f.; *ô* in *gôtlîch* 2; *m* im Auslaut: *himilum* 1, *dikkêm* 6, *desêm* 19, *desêm uuortum* 26 f., *unsrêm scolôm* 25 f., *cumftîchêm* 36; jüngere: *uo* in *suonotakin* 9, *pluot* 21, *muozin* 9. 17; öfter schwache *a*; *m* > *n* im Auslaut: *intfêngun* 8 f., *muozîn* 9. 17, *uuekîn* 34, nebeneinander in *dînêm ganâdôn* 33. Die älteren Formen stammen aus einer Vorlage von ca. 810—820, die jüngeren ergeben für die Abschrift A eine spätere Abfassungszeit, ca. 850—870.[1]) B ist am Ende des 9. oder am Anfang des 10. Jhs. abgefaßt.[2])

[1]) Wüllner, Das hrabanische Glossar S. 134 f. (810—820); Kögel, LG. 2, 459, Grundr. I², 148 (855—875).

[2]) Eine Notiz am Schlusse des dritten der drei Teile, aus welchen B besteht, gibt Anhaltspunkte über die Geschichte der Handschrift: *Hunc comparavi libellum ego Deotpert pecunia sancti Emmerami de presbitero Reginperti comitis nomine Wichelmo.* Leider sind die Personen, Deotpert, Graf Reginpert und dessen Priester Wichelm, nicht festzustellen. Deotpert war wahrscheinlich Laie, der den Ankauf des *libellus* (d. i. jenes jetzigen dritten Teils der Handschrift) für das Kloster vermittelte. Immerhin könnte unser Paternoster in St. Emmeram geschrieben worden sein, da es erst später als der Hauptinhalt des dritten Teils (Alcuinus de Fide) auf einer vorgebundenen Lage eingetragen wurde. Jedenfalls sehen wir, daß sich dieses Vaterunser in einer Pfarrbibliothek befand und haben hier ein wichtiges Zeugnis dafür, daß die Capitula Karls des Großen über die Bildung der Geistlichen Erfolg hatten. In jenem dritten Teile stehen außer unserer Auslegung des Paternoster noch das schon oben bemerkte, auch in A aufgenommene lateinische Glaubensbekenntnis und noch ein anderes lateinisches in Fragen und Antworten. Den Hauptbestand aber macht eine rein wissenschaftliche Schrift, die Grundlage

Die Änderungen von B gegenüber A betreffen drei Punkte:

1. Das Hauptbestreben ist auf Kürzung gerichtet.

a) Kürzung von Sätzen: die beiden letzten Bitten, Z. 31—36, sind in eine zusammengezogen; der mit *karîsit* beginnende erläuternde Satz Z. 4 f. fällt weg; Kürzung von Z. 19 f. (mit Änderung des folgenden Satzanfangs) und des letzten Satzes dieser vierten Bitte: *enti dîn anst* . . . Z. 22 f.; Auslassung des attributiven Nebensatzes in der ersten Bitte Z. 6 f. *der eo uuas* usw.; der adverbialen Bestimmung *er allemu hugiu enti hercin* 28;

b) von zwei parallelen Gedanken (Satzgliedern) wird der eine getilgt: dahin gehört die Weglassung von *enti eo ist* 11 und die Änderung in der halben zweiten Bitte Z. 11—13; in der vierten Bitte Z. 22 *enti za êuuîkemo lîpe* und in der sechsten Bitte Z. 33 *enti mit dînem ganâdôn* fallen die zweiten Bestandteile zweigliedriger Formeln weg.

c) Substantiv wird ersetzt durch Pronomen: *der sîn namo* A, *er* B 7.

2. Undeutsche Konstruktionen in A, die in getreuer Nachbildung der lateinischen Satzbildungen ihren Grund haben, werden der deutschen Wortstellung angenähert, so Z. 8 f., 26 f., die in A verstümmelte Stelle 29 f.

3. Formeln: *dikkêm* A — *pittêm* B 6; *des dikkamês* A — *uuir sculun des pitten den alamahtîgun trunhtîn* B 11; *des sculu uuir pitten* eingefügt in die gekürzte Stelle Z. 19, desgl. *des sculu uuir den truhtîn pitten* 32; *den halmahtîgun* zu *truhtîn* eingefügt 19.

An Wert steht die Bearbeitung B hinter A zurück, weil sie inhaltsärmer ist und also geringere Anforderungen an den erklärenden Priester stellt. Doch ist die vierte Bitte, da der Hinweis auf die leiblichen Bedürfnisse weggelassen ist, nur geistig als Heilsmittel aufgefaßt.

Auch im Text des Vaterunsers weicht B mehrfach von A ab und folgt mehr dem lateinischen Grundtext. A ist hier freier: in *voluntas tua* 14 ist die deutsche Wortstellung *dîn uuillo* angenommen (gegen *uuillo dîn* B); *sicut in caelo et in terra* 14: *sama sô in himile est sama in erdu* A — *sama ist in himile enti in erdu* B; *inducas* 31: *princ* A — *uerleiti* B; *libera* 35: *keri* A — *ærlôsi* B; dagegen fehlt die Übersetzung *hodie* in B 18 f. Für uns sind solche Verschiedenheiten in dem wichtigsten Gebet auffällig, aber es gab in den Anfängen des Christentums in Deutschland noch keine für die gesamte deutsche Christenheit gültige Formel des Vaterunsers, wie auch nicht für das Glaubensbekenntnis. Der mündlichen Tradition war noch viel Spielraum gelassen, wobei natürlich der kanonische Inhalt gewahrt werden mußte.

Zur Einrichtung des lateinischen und deutschen Textes ist noch zu bemerken, daß die Einleitungsworte und die sieben Bitten jedes Stück für sich zuerst im lateinischen Text, dann in der deutschen Übersetzung gegeben sind, worauf jeweils eine kurze deutsche Erläuterung folgt.

---

der damaligen Dogmatik, Alcuins De Fide s. Trinitatis aus. Daß das Werk Alcuins im Besitz eines Priesters war, zeugt doch für weitergehende wissenschaftliche Bestrebungen in Baiern — vorausgesetzt daß der Pfarrer nicht nur Handel mit dem Buche getrieben hat.

Der deutsche Text des Vaterunsers ist im Weißenburger Katechismus und im Freisinger Paternoster ungelenk und starr, Notker (MSD. Nr. 79, 1—25) hat sich dagegen völlig von den Fesseln der lateinischen Vorlage befreit. Die Sprache der Auslegung ist im Weißenburger Katechismus einfacher und verständlicher als im Freisinger Paternoster und kommt dem Volksempfinden mehr entgegen.[1])

§ 58. Sankt Galler Paternoster und Credo.

MSD. Nr. 57 u. II[3], 342—344; Braune, LB. Nr. 2 u. S. 172; Piper, Ält. d. Lit. S. 93; Kelle, LG. 1, 55. 314; Kögel, LG. 2, 451 f., Grundr.[2] S. 139 f. — Erster Druck von M. Freher, Orationis dominicae et symboli apostolici alemannica versio vetustissima 1609; J. G. Eccard, Catechesis theotisca (1713) S. 189; Schilter, Thesaurus antiq. teut. (1726), tom. I, 2 S. 85; Massmann, Abschwörungsformeln (1839) Nr. 4 S. 34. 71 f., Nr. 48 S. 48. 159; Hattemer, Denkmahle des Mittelalters 1 (1844), 324 f.; Steinmeyer, Z. f. d. A. 17, 448; Piper, Z. f. d. Phil. 13, 452 f. Faksimile bei Enneccerus 18—20.

Hs.: Stiftsbibliothek in St. Gallen Nr. 911, Ende des 8. Jhs.; es ist die Hs. des keronischen Glossars (s. oben S. 246), aber die Blätter mit den Seiten 291 bis 323, an deren Schluß unser Denkmal steht (S. 319—322), sind erst später an das keronische Glossar angebunden worden.[2])

Die Sprache ist alemannisch. Ihr zufolge ist das Denkmal um 790 entstanden[3]) und zwar jedenfalls in St. Gallen selbst. Es gehört zu der durch Karls Kirchengesetzgebung hervorgerufenen Kleinliteratur, deren Ausgangspunkt die Admonitio generalis von 789 bildet. Die Übersetzung ist sklavisch, Wort für Wort, in der mechanischen Art der Interlinearversionen, und war vielleicht überhaupt ursprünglich eine solche, gehört also noch zu den rohen Anfängen einer ungeübten Technik. Auf wirkliches Sinnverständnis war es nicht abgesehen, denn *creatorem* wird mit *creaturam* verwechselt und durch *kiscaft* 5 übersetzt; *Pontio* wurde mit *potentia* zusammengebracht, wodurch *in kiuualtiu* 7 entstand; *peccatorum* als Genitiv Plur. zu *peccator* statt zu *peccatum* gefaßt ergab *suntikêro* 11; *sanctificetur nomen tuum* ist in *wihi namun dînan* 1 aktivisch statt passivisch gewendet.

§ 59. Weißenburger Katechismus.

MSD. Nr. 56 u. II[3], 335—341; Braune, LB. Nr. 9 u. S. 174; Piper, Ält. d. Lit. S. 83—90, Nachtr. S. 11—17. 242; Kelle, LG. 1, 57 f. 316; Kögel, LG. 2, 454—458, Grundr.[2] S. 152 f. — Erster Druck von J. G. Eccard, Incerti monachi Weissenburgensis catechesis theotisca (1713); H. Hoffmann, Althochdeutsches aus Wolfenbüttler Handschriften (1826) S. IX—XXI; Massmann, Abschwörungsformeln (1839) Nr. 3. 17. 20. 45. 55. 66, S. 33 f. 40. 41. 47. 49. 55 u. 71 f. 88 bis 106. 121. 158. 161—163. 175 f. (dazu A. Holtzmann, Heidelberger Jahrbücher 33 (1840), 713 bis 717); R. Schnurr, Katechetisches in vulgärlateinischer und rheinfränkischer Sprache aus der Weißenburger Hs. 91 in Wolfenbüttel, Diss. Greifswald 1894. Faksimile bei Enneccerus 21—28. — Hauck, Kirchengeschichte 2[3 4], 286 f.; Kattenbusch a. a. O. 2, 824 Anm. 18. 828 Anm. 28. 863 f.; Wiegand, Studien usw. IV, 2, 330; derselbe, Das apostolische Symbol usw., Gießen 1904.

---

[1]) Dibelius, Das Vaterunser S. 107.
[2]) Steinmeyer, Z. f. d. A. 17, 448.
[3]) Henning, Über die Sanctgallischen Sprachdenkmäler bis zum Tode Karls des Großen, QF. 3, 149—153.

Hs.: Herzogl. Bibliothek in Wolfenbüttel, Cod. Wissenb. 91,[1]) aus dem Kloster Weißenburg im Elsaß, 8°, 175 Bl., 9. Jh., Sammelhandschrift bestehend aus fünf oder sechs ursprünglich selbständigen Teilen. Im fünften Teil steht der Katechismus, in zwei durch zwei lateinische Stücke ähnlichen Inhalts getrennten Teilen auf Bl. 149b—150b (= Z. 1—42) und 152b—154b (= Z. 43—110).[2])

Der Dialekt ist südrheinfränkisch[3]) (weißenburgisch) und stimmt im Grundtypus mit dem Otfrids überein: neben 4 *uo* stehen 16 *ua*; für germ. *th* anl. regelmäßig *th* (einmal *dh* in *dhir* 103), inl. 26 *dh*, 5 *th*, 9 *d*; germ. *d* ist anl. *d* und *t* (immer in *truhtîn*, 15mal), inl. *d* und *t*; ausl. germ. *d* und *t* erscheinen als *t*. Aber der Lautstand des Katechismus ist älter als der Otfrids: anl. *h* vor Kons. und ausl. Flexions-*m* (außer *sculun uuir* 12 f., *lîchamon* 98) sind erhalten, ebenso ableitendes *j* fast immer (*uuilleo* 2. 13. 15, aber *uuillo* 21, *thurfteo* 19, *gihôrie* 31, *secchia* 39, *gilaubiu* 43. 49, *scepphion* 43, *ellies* 32, *helliu* 47, *sundeôno* 50); *dh* 27mal; einmal *gh* 38; 7 *sg* neben sonstigem *sc*; *ai* ist schon *ei*, aber *au* noch *au* (9mal, außer *gilouban* 31). Der Katechismus ist also in dem älteren Weißenburger Schreibgebrauch abgefaßt, der später in Otfrids Evangelienbuch modernisiert und geregelt erscheint. Als Zeit der Niederschrift sind etwa die Jahre 810—820 anzusetzen.

Einige Male sind Wörter und Wortformen (meist am Rande) glossiert und mit einem eigenartigen „Glossenzeichen" versehen.[4]) Der in MSD. von Z. 43 an unter dem Deutschen angebrachte lateinische Text steht nicht in der Handschrift, sondern ist von Scherer nach der entsprechenden lateinischen Formel beigegeben worden.

Dem Denkmal ist mit Recht der Name „Katechismus" beigelegt worden („cathechesis theotisca" schon bei Eccard), denn es enthält eine Zusammenstellung der wichtigsten Bestandteile der christlichen Lehre. Es sind fünf Stücke:[5])

1. Das Vaterunser, Z. 1—33, zuerst der bloße Text, dann die sieben Bitten, jede einzelne für sich mit Erklärung. Zugrunde liegt derselben, wie auch andern Bearbeitungen, dem Freisinger Paternoster und Notkers Vaterunsererklärung in seinem Katechismus, die Paternosterauslegung des Sacramentum Gelasianum.[6])

2. Eine Aufzählung von zwanzig Hauptsünden, criminalia peccata, Z. 34—42, nach Galater 5, 19—21, also ein Beichtschema.[7]) Es sind lateinische

[1]) Th. Gottlieb, Die Weißenburger Handschriften der Wolfenbüttler Bibliothek, Wiener SB. 163 (1909) Nr. 4.

[2]) Vgl. Kattenbusch a. a. O. 2, 863.

[3]) A. Socin, Straßburger Studien 1, 257 bis 260; Kögel, Beitr. 9, 326 f.

[4]) Statt des spezialisierten Ausdrucks „Glossenzeichen", MSD. II³, 338, wäre wohl besser der allgemeinere „Verweisungszeichen" zu gebrauchen. Das Zeichen dient nur dazu, auf irgendeine Stelle hinzuweisen.

[5]) Ähnlich ist der Anhang zur Weihnachtspredigt im Speculum ecclesiae des Honorius Augustodunensis, Migne 172, 819 D (172, 819 bis 830), in welchem ebenfalls die Hauptstücke des theologischen Wissens der Priester enthalten sind (*Pater noster et post haec dic eis* (den Zuhörern der Gemeinde) *singula verba usque in finem; postea infer*, dann folgt die Erklärung des Vaterunsers).

[6]) Dibelius, Vaterunser S. 77 ff.

[7]) MSD. II³, 337 f. 339 f.; Paul Schulze, Die Entwicklung der Hauptlaster- und Haupttugendlehre von Gregor dem Großen bis Petrus Lombardus, s. unten S. 298 Anm. 1.

Worte mit jeweils darauffolgender deutscher Übersetzung. Zwischen die dem Galaterbrief entnommenen Substantiva sind auch zwei Adjektiva eingefügt: *obstinatus einuuillîg* 40 f., *anxius angustentêr* 41,[1]) die im Galaterbrief und in der Admonitio generalis fehlen.

3. Das Apostolische Glaubensbekenntnis nach dem Ordo Romanus (Textus receptus), Z. 43—51.[2])

4. Das Athanasianische Glaubensbekenntnis, Z. 52—101, auch Symbolum Quicumque genannt, da es mit diesem Worte beginnt.[3]) Dies ist die einzige erhaltene ahd. Übersetzung dieses Symbols außer der in Notkers Katechismus.[4])

5. Die Übersetzung des Gloria in Excelsis und des Laudamus, Z. 102—110, die sonst in ahd. Übertragung nicht überliefert sind.

Der Weißenburger Katechismus ist das älteste jener althochdeutschen Denkmäler, die durch Karls Gesetzgebung hervorgerufen worden sind. Veranlaßt wurde er durch die Admonitio generalis a. 789[5]) und nicht viel später ist auch seine Abfassung anzusetzen. Die Admonitio enthält schon die vier Punkte 1, 2, 3 und 5 des Weißenburger Katechismus, eine Abweichung besteht nur darin, daß das Gloria patri (die sog. kleine Doxologie *Gloria patri et filio et spiritui sancto, sicut erat in principio et nunc et semper et in saecula saeculorum. Amen*) vorgeschrieben ist, während der Katechismus das Gloria in excelsis und das Laudamus bringt. Ein besonderer Beweis für die Entstehung des Weißenburger Katechismus aus der Admonitio oder wenigstens für einen Zusammenhang mit derselben kann darin gefunden werden, daß in der Sündentafel des Katechismus und in der der Admonitio hinter *inmunditia* 36 das im Galaterbrief folgende *impudicitia* fehlt.

Die einzelnen Teile haben nicht alle ein und denselben Verfasser. Das zeigt der Stil. Die schlichte Darstellung der Vaterunsererklärung ist von deutschem Sprachgefühl getragen, dagegen ist das Symbolum Quicumque eine wörtliche, interlinearartige Übertragung des lateinischen Textes mit Beibehaltung der lateinischen Wortfolge des Originals.[6]) Denselben latinisierten

[1]) Dieselben rühren jedenfalls nicht von dem Glossator her (Kögel, LG. 2, 455), da dieser die Wortglossen immer an den Rand geschrieben und mit dem „Glossenzeichen" versehen hat. Diese Adjektiva also sind überhaupt keine Glossen, sondern Nachträge. *Obstinatus einuuillîg* entspricht *ungenôszami, uuidirstrîtigi, hartmuotigi* in der Wessobrunner Beichte, MSD. Nr. 90, 93 f., und in der Bamberger Beichte, Nr. 91, 121 f.; oder es ist zu stellen zu *einstrîtigi*, MSD. Nr. 90, 108 und Nr. 91, 136. In den Ahd. Gl. 1, 223, 22 (R) wird *obstinatus* mit *einstrîti* übersetzt; als Synonyma hat es im lateinischen Grundtext *disperatus* neben sich, in MSD. 90, 109. 91, 136 folgt bald auf *einstrîtigi* '*zuifilheite*'. Dann würde *obstinatus* wie *anxius* zu der Todsünde *acedia, tristitia* gehören, vgl. *in unrehtere angista, in trûricheite* Wessobr. Beichte, MSD. Nr. 90, 122, Bamberger Beichte Nr. 91, 151. Die Anwendung des Adjektivs statt des Substantivs stammt wohl aus Beichtfragen wie bei Martene II, 74: *fuisti superbus, invidiosus* usw.

[2]) Hahn, Bibl. der Symbole[3] § 25; Kattenbusch 2, 824 Anm.

[3]) Hahn § 150.

[4]) Ein mhd. Text der Münchner Hs. Cgm. 589 ist abgedruckt bei Massmann, Abschwörungsformeln Nr. 19 S. 40. 89—107.

[5]) Scherer, MSD. II[3], 339 f.; Kattenbusch 2, 825.

[6]) Gar schön kann man den Unterschied zwischen undeutschem und deutschem Sprachgeist beobachten, wenn man mit dem Symbolum Quicunque des Weißenburger Katechismus die Übersetzung Notkers (MSD. Nr. 79

Typus trägt die Sprache des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, aber die Übersetzung rührt doch nicht von dem Bearbeiter des Athanasianischen Symbols her, denn die Formeln für spiritus sanctus lauten verschieden: *âtum uuîhan* 49 (auch im Laudamus 109) gegen *ther heilogo geist* 59 u. ff. Außerdem sind Sätze, die in den lateinischen Originalen gleichlauten, Z. 45—49 und 94—97, hier anders wiedergegeben. Die Tätigkeit des Abfassers des Weißenburger Katechismus bestand also nur in der Zusammenfassung schon vorhandener Formulare.

§ 60. Beichtformeln.

Allgemeines.[1])

Wie für den Taufritus, so gab es auch für die Liturgie der Beichte keine allgemein bindende Formel. Doch bewegte sich der literarische Bestandteil der Taufordnung in den beschränkten Grenzen der Abschwörung und der Confessio fidei, die allzu große Variationen nicht gestatteten. Anders dagegen die Beichtbekenntnisse. Da ein bestimmtes Schema der aufzuzählenden Vergehen nicht bestand, so war der Umfang dieses Teils, die Sündenaufzählung, sehr dehnbar, und auch die Reihenfolge der einzelnen Glieder des ganzen Formulars konnte bis zu einem gewissen Grade unbehelligt der Gesamtwirkung wechseln. Wir besitzen eine große Anzahl solcher Beichtformeln. Ihre Grundlagen reichen in die althochdeutsche Zeit hinauf, aber die Formeln selbst sind uns meist erst in mittelhochdeutschen Handschriften überliefert und schon vielfach umgebildet. Ein Urtypus kann nicht herausgeschält werden, auch kein lateinischer. Der Ordo Romanus[2]) ist es nicht. Das Schema

Z. 63 ff.) vergleicht. Besonders undeutsche Wendungen sind: die Nachstellung der Copula *endi* in *ungiscaffan endi ther heilogo geist* = *increatus et spiritus sanctus* 60, ebenso Z. 65; die bloßen Dative *gihuuerbithu, arhabanî, gimiscnissî, einnissî* = *conversione, assumptione, confusione, unitate* 91 f., statt Präpositionen, etwa *durch*, oder *fona*, wie Notker *fône miskelungo . . . fone uuordenî* MSD. Nr. 79, 196. Trotzdem ist anzuerkennen, daß der Übersetzer den lateinischen Text meist richtig verstanden hat (vgl. Kögel, LG. 2, 455 f.). Wenn er sich indessen „vom lateinischen Ausdruck emanzipiert" bei der Übersetzung von *prohibemur* 71, so folgt er nur der Not, da das persönliche Passiv *prohibeor* beim deutschen *farbiotan*, das das gewöhnliche Übersetzungswort für *prohibeor* ist, nicht angewendet werden kann. Wenn ferner die Unterscheidung des starken und schwachen Adjektivs durchgeführt ist, so liegt das in dem unwillkürlich sich bietenden Sprachgebrauch. Endlich die Genitivkonstruktion Z. 77 wäre besser unterblieben: Notker hat wörtlich und richtiger den Nominativ (MSD. Nr. 79, 159 f.). Denn *prius* usw. sind Prädikatsnominative, nicht Attribute zu *nihil*, da sonst im Lateinischen der Genitiv *nihil prioris* . . . stehen müßte.

[1]) Martene, De antiquis ecclesiae ritibus, Liber I Pars II; H. Wasserschleben, Die Bußordnungen der abendländischen Kirche, Halle 1851; H. J. Schmitz, Die Bußbücher und die Bußdisciplin der Kirche, 2 Bde., Mainz 1883. 1898 (Die Bußbücher und das kanonische Bußverfahren); Bußbücher, Bußordnungen, Beichtbücher (Libri poenitentiales); Realenzyklopädie für protestantische Theologie, 3. Aufl., Bd. 3, 581—584; Halitgar von Cambray, ebda 7, 360 f.; Wetzer und Weltes Kirchenlexikon, 2. Aufl.: Bußdisziplin, Bd. 2, 1561—1590; Beichtbücher, ebda S. 209—221; Beichte, ebda S. 221—261; Beichtspiegel, ebda S. 261 f.; Hauck 2[3. 4], Reg. S. 841 unter Beichte u. bes. S. 753 ff. 788 f.; Otto Zöckler, Das Lehrstück von den sieben Hauptsünden, Biblische u. kirchenhistorische Studien Heft 3, München 1893; Marie Gothein, Die Todsünden, Archiv für Religionswissenschaft 10, 416 ff.; Paul Schulze, Die Entwicklung der Hauptlaster- und Haupttugendlehre von Gregor dem Großen bis Petrus Lombardus und ihr Einfluß auf die frühdeutsche Literatur, Diss. Greifswald 1914; Wilh. van Ackeren, Die ahd. Bezeichnungen der septem peccata criminalia und ihrer filiae, Diss. Greifswald 1904.

[2]) H. J. Schmitz a. a. O. 1, 89 f.; derselbe, Das Poenitentiale Romanum, Archiv f. kathol. Kirchenrecht 33, 3 ff. 34, 233 ff. 51, 3 ff. 70 ff. 278 ff. 71, 21 ff.

war frei und konnte innerhalb eines bestimmten Kreises einzelner Begriffe leicht geändert werden. Zudem mußte die Fassung möglichst weit gehalten werden, weil die Formeln für die verschiedenartigen Mitglieder der ganzen Gemeinde bestimmt waren, also für die verschiedenen Geschlechter, Lebensalter, Stände.[1]) Aber gewisse feste Punkte waren von vornherein gegeben, die kehren dann immer wieder und lassen auch nähere Beziehungen oder Verwandtschaftsverhältnisse zwischen den einzelnen Stücken erkennen.

Es gab und gibt zwei Arten von Beichten[2]): die gemeine Beichte, Confessio publica oder generalis, sollemnis, die offene Schuld, und die spezielle Beichte, Confessio privata, auricularis, die Ohrenbeichte. Die allgemeine Beichte fand an Sonn- und Feiertagen nach der Predigt statt. Ein Diakon sagte die Beichtformel, während das Volk die Knie beugte und das von jenem Vorgebrachte im stillen mitsprach. Nach der Beichte spricht der Priester, zum Volke gewendet, das Misereatur: *Precibus et meritis S. Mariae semper virginis, B. Michaelis archangeli, B. Johannis Baptistae, SS. apostolorum Petri et Pauli et omnium sanctorum misereatur vestri omnipotens Deus et dimissis peccatis vestris perducat vos ad vitam aeternam. Amen*; und die Absolutionsformel, das Indulgentiam: *Indulgentiam, absolutionem et remissionem peccatorum vestrorum tribuat vobis omnipotens et misericors Deus. Amen.* Darauf erteilt er den Segen und spricht, zum Altar gewendet, das Credo. Diese Reihenfolge ist jedoch nicht überall eingehalten.

Dem Ritus der Allgemeinen Beichte[3]) entspricht am meisten das Stück Nr. 97 in MSD., Münchner Glaube und Beichte. Es beginnt mit einer Ansprache des Priesters an die Gemeinde (Z. 1—13), worauf das Glaubensbekenntnis folgt (Z. 14—39), dann die Beichte (Z. 40—55), das Misereatur und die Indulgenzformel (Z. 56—63), und schließt ab mit dem Paternoster. Ausführlicher, aber mit einigen Abweichungen, ist Nr. 96, Benediktbeurer Glaube und Beichte III, gehalten: Glaubensbekenntnis (Professio fidei, Z. 1 bis 17) und Würdigung des Credo in einer Ansprache des Priesters (Post fidei adnunciationem, Z. 18—32); darauf Aufforderung zur Beichte (Exhortatio ad confessionem, Z. 33—36) und die Beichte selbst (Pura confessio, Z. 37—96); endlich Ankündigung der Absolution (Post confessionem, Z. 97 bis 106) und Indulgenzformel (Consolatio indulgentiae, Z. 107—114); damit ist die eigentliche Beichte abgeschlossen, es folgt aber noch eine Ermahnung zur Privatbeichte, die für die Hauptsünden (Todsünden) unerläßlich ist (Admonitio post indulgentiam, Z. 115—123); dann beginnt das Gebet für die Kirche (Oratio pro ecclesia, Z. 124 f.), das aber mit den ersten Zeilen abbricht, da zwei Blätter in der Handschrift fehlen.[4])

---

[1]) Aus diesem Grunde ist eine Trennung in „Allgemeine Beichten" und „Beichtspiegel", wie sie Kögel, LG. 2, 533 bezw. 540, nach Jostes, Z. f. d. A. 40, 134 ff., macht, nicht tunlich.

[2]) Martene Liber I Pars I, 374 f., nach Durandus und dem Pontificale Romanum; MSD. II[3], 431—433.

[3]) Typische Beschaffenheit und Interpretation der ahd. Beichten s. bei den einzelnen Nummern in MSD.; ferner: Paul Sprockhoff, Althochdeutsche Katechetik, Diss. Berlin 1892.

[4]) Sehr ähnlich dieser Anordnung ist die

Nr. 89, St. Galler Glaube und Beichte II, bringt gegen alle andern im Eingang eine Ansprache des Priesters an die Gemeinde (*Ô geloubigin liute*, Z. 1—21), in welche eine kurze Sündenaufzählung eingelegt ist; darauf folgt die Abrenuntiatio mit dem Glaubensbekenntnis, die vom Volk nachgesprochen werden (Z. 22—37), dann das Beicht- und Sündenbekenntnis (Z. 38—43); das Misereatur ist nur durch dieses Eingangswort angedeutet (Z. 44), und gleich folgt zum Schluß die Verheißung der Sündenvergebung (*Habent ir diz getân* . . . Z. 44—47). Daß dieses Formular für die allgemeine Beichte bestimmt war, geht aus dem Plural in den Ansprachen hervor, sowie aus der Andeutung des Misereatur.

Nr. 95, Wessobrunner Glaube und Beichte II, hat den Glauben (Z. 1—19) und im Anschluß daran eine Aufforderung des Priesters zur Beichte (Z. 20—26), darauf das Sündenbekenntnis (Z. 27—49) und zum Schluß die Andeutung „Misereatur. Indulgentiam“ (Z. 50).

In Nr. 88, St. Galler Glaube und Beichte I, steht zuerst das Sündenbekenntnis (Z. 1—11), darauf die Absolutionsformel (Z. 12—14), dann folgt der Glaube (Z. 15—20) mit der Bitte um Sündenerlassung am Schluß (Z. 20 f.).

Nr. 87. 90. 91. 92. 93. 94 geben nur Glaube und Beichte, Nr. 90. 91. 92. 93 mit Abrenuntiation vor dem Glauben; in Nr. 94 ist der Glaube nur Z. 1 angedeutet (*Mit disimo glôben*). Die früheren Formeln in MSD., Nr. 72—78 A, außer 72 c, haben überhaupt nur die Beichte.

Alle diese Stücke sind Hilfsmittel für den Priester, sei es daß sie wirklich in der Allgemeinen Beichte in dieser Form vorgetragen wurden oder daß die Sündenaufzählungen gekürzt wurden. Es sind Bekenntnisse der offenen Schuld. In der Ohrenbeichte mußten die Sündenerklärungen doch individuell gehalten sein. Aber jene Sündenregister konnten immer dem Priester einen Anhalt geben für die in der privaten Beichte zu erforschenden Gewissensfragen. Bei der Sündenaufzählung ist im Auge zu behalten, daß sie dem Geistlichen zugleich zur eigenen Gewissensforschung dienen soll. Auch für Mönche gilt sie und es finden sich Anklänge an die Vorschriften der Benediktinerregel.

Der Normaltypus zerfällt in drei Teile: Teil I enthält die Einleitungsformel *ich gihu*, *ich bigihu*, *ich uuirdu bigihtic*, = *confiteor* (das Substantiv dazu ist *diu bîht* = **bîjiht*, nhd. Beicht[e]). Bei längeren Sündenbekenntnissen, also bei Sündenaufzählungen, werden diese Wörter anaphorisch wiederholt oder es treten variierend Synonyma ein. *Ich gihu* findet sich 72, 1 (mit anaphorischer Weiterführung); 72 b, 1 (anaphor.); 72 c, 4 (anaphor. *Daz ih*); 74 a, 1; 87, 20 (mit synonym. *so irgib ich mich huito sculdigen* 24; *ich gihe* 26); 88, 1; 94, 1 (anaphor.). — *[Ih] bigiho* 76, 1 (*Ih jiho* 14); 89, 38 (*unt irgibi mi sculdigen* 41); 90, 82 (*ih pin leidir sculdic* 89, *ih hân gesundot* 105 u. ff.); 91, 111 wie 90; 95, 28 (*den virgihi ich* 34, *ich pin schuldik* 36); 96, 48 (*ich gihe* 52, *ich begihe* 54 ff. [anaphor.]), *der gib ich mich schuldich* 84; 97, 40. — *Ih uuirdu*

lateinische Allgemeine Beichte in des Honorius Augustodunensis Speculum ecclesiae, Migne 172, 819—830, vgl. Kattenbusch a. a. O. 1, 183 f. 2, 865 f.; MSD. II³, 452 ff.

bigihtig 73, 1; 75, 1 (*ih gihu* 8 ff., anaphor.); 77, 1 = 78 A, 1; 78 B, 1. *Ih uuilla bigihtdig uuerdan* 74 b, 1. — *Wand ich gesundot hân* 92, 17 (*unde irgib mich schuldich* 18); *wan ich diche gesundot hân* 93, 28.

Zum Teil I gehören ferner die Namen der Personen, an welche das Bekenntnis gerichtet ist (der Adressat, der Empfänger der Beichte, Empfängerformel): Gott, die Heiligen, der Priester, oft auch die Jungfrau Maria, der Erzengel Michael.

II. Der Hauptteil: das Sündenbekenntnis, die Angabe der Sünden. Hier herrscht große Mannigfaltigkeit. In einigen Stücken wird nur im allgemeinen der Sünden gedacht (allgemeine Sünden), mit zusammenfassenden Formeln (Universalformeln), welche bestätigen sollen, daß der Beichtende die Gesamtheit aller begangenen Sünden vortragen will. Diese Formeln betreffen das Verhalten des Beichtenden (die Art und Weise), ob er die Sünden wissentlich oder unwissentlich, freiwillig oder unfreiwillig getan habe, manchmal auch: alles, was er gegen Gottes Willen getan, was er Unrechtes gesehen oder erstrebt habe; die Zeit, ob schlafend oder wachend, Nachts oder Tags; das Sündengebiet, daß es Vergehen sind in Gedanken, Worten und Werken. So in Nr. 87, 22—25 (mit einer Erweiterung über das Verhältnis von Sünde und Gnade Z. 26—28); Nr. 88, 2 (*allero mînero sundeno*) bis 8 (*ze souuelero uuîs ich ez tâte*, ebenfalls mit Erweiterung); Nr. 89, 39 f. (nur die Sünden in Gedanken und Werken, darauf ein Ansatz zur Einzelaufzählung: *mit huor, mit huores gelusten*, worauf jedenfalls noch weitere Vergehen folgen sollten, die jedoch in der Hs. ausgelassen sind); Nr. 92, 17 (nur die Sünden in Worten, Gedanken, Werken); Nr. 93, 28 f. (*mit gedanchen* etc.); Nr. 97, 46—49 (darauf Lücke in der Hs.). In den andern Beichtformularen werden spezielle Verschuldungen in einem mehr oder weniger umfangreichen Sündenregister oder Sündenkatalog einzeln aufgezählt, welche Sammlung in Nr. 90, Wessobrunner Glaube und Beichte I, und in Nr. 91, Bamberger Glaube und Beichte, zu einem förmlichen Wörterbuch der Laster anwächst.

Solche Einzelaufzählungen sind in Nr. 72 (mit Universalformel Z. 41—43); 72b (Universalformel Z. 36—39); 72c (Universalformel Z. 19—22); 73 (Universalformel Z. 2—5); 74a (Universalformel Z. 3—5); 74b (Universalformel Z. 2—4); 75 (Universalformel Z. 3 f. 29—31); 76 (Universalformel Z. 2 f. [34 f.]); 77 (Universalformel Z. 3—8); 78 A (Universalformel Z. 1—4); 78 B (Universalformel Z. 2—4); 90, 83—159 (Universalformel Z. 85—88); 91, 117—230 (Universalformel Z. 113—116); 94, 10—38 (Universalformel Z. 7—10); 95, 34—43 (Universalformel Z. 34—36); 96, 46—84 (Universalformel Z. 46—52 und 79—84).

Das biblische Vorbild für die Sündenaufzählungen sind „die Werke des Fleisches“ Galater 5, 19—21 (s. Weißenburger Katechismus, oben S. 296). Die hier zitierten Laster fallen nicht zusammen mit dem im kirchlichen Dogma herrschenden System der sieben Todsünden. Ein Einfluß dieses letzteren aber ist z. B. im Wessobrunner Gl. u. B. I und in dem diesem sehr nahestehenden Bamberger Gl. u. B. zu bemerken, wo an erster Stelle die Wurzel alles Übels,

der Übermut, superbia, steht (MSD. Nr. 90, 89. 91, 117) und dessen Anordnung auch sonst durchschimmert, wie verworren auch die Zusammenstellung der Sünden in den einzelnen Gruppen ist.[1])

III. Der Schluß enthält, unterschiedlich, die Versicherung der Reue (*daz riuwet mich*) und das Versprechen der Buße, sowie die Bitte an den Priester um Fürsprache bei Gott und oft auch an die Jungfrau Maria und an Heilige.

Die Einzelheiten sind nicht streng in begriffliche Gruppen geordnet, leicht schweifen die Gedanken vom System ab, aber die Assoziationen halten das Ganze psychologisch zusammen.

Die Grundform des Stils ist Aneinanderreihung der Worte und Sätze: asyndetische Substantivketten und anaphorisch eingeleitete Sätze bestimmen die Syntax. Manchmal ist eine germanische Alliterationsformel eingeschaltet[2]) und verleiht dem kirchlichen Stil den Anstrich heimischer Art. Die Persönlichkeit des Verfassers aber spricht sich in einem solchen formelhaften Stücke nie aus.

Die einzelnen Formulare.[3])

I. Beichten ohne Glaubensformeln.

1. Sächsische Beichte.

MSD. Nr. 72 u. II[3], 376—380; Braune, LB. Nr. 47 u. S. 199; Piper, Ält. d. Lit. S. 112—115, Nachtr. S. 164 f.; Kelle, LG. 1, 63 f. 321; Kögel, LG. 2, 545—556, Grundr.[2] S. 159. — Erste Ausgabe von T. J. Lacomblet, Archiv für die Geschichte des Niederrheins 1 (1832), 1—9, rez. von J. Grimm, Gött. gel. Anz. 1832 S. 392—397 u. Kl. Schr. 5, 125—129, nachverglichen von W. Crecelius, Germania 13, 105; Massmann, Abschwörungsformeln (1839) Nr. 33 S. 44. 137 f.; Heyne, Kleinere altniederdeutsche Denkmäler[2] S. 86 f.; Gallée, Altsächsische Sprachdenkmäler S. 120 bis 126. 373 f. und Faksimile-Sammlung 3 d; Wadstein, Kleinere altsächsische Sprachdenkmäler Nr. 3 S. 16 f. 123—126; Wilmanns, Gött. gel. Anz. 1893, 538 f.; Jostes, Z. f. d. A. 40, 134—140. — Leitzmann, Beitr. 26, 261—265; Sprockhoff S. 49—53; Schulze S. 91—97.

Hs.: Kgl. Landesbibliothek in Düsseldorf, D. 2, 234 Bl., 4°, vom Anfang des 10. Jhs., stammt aus dem Frauenstift zu Essen. Die Hs. besteht aus drei Teilen[4]): 1. Bl. 1—26, ein Kalendarium, darauf verschiedene Formeln und Lektionen; 2. Bl. 27—197, ein Missale; 3. Bl. 198—234, ebenfalls Formeln und Lektionen. Die Beichte, Bl. 204a, ist eingeschoben in das sog. Poenitentiale Pseudo-Bedae[5]) und zwar in den Ordo ad dandam poenitentiam desselben, hinter die Oratio 'Precor Domine'.

Die sächsische Beichte ist nächst der älteren bairischen Beichte die am frühesten geschriebene. Sie ist im Stift Essen selbst entstanden, das Original fällt zwischen 850 und 900. Einige Stellen der Sündenanklagen beziehen sich auf Klosterverhältnisse, sie setzen die Benediktinerregel voraus, so besonders: *mînero gitîdio farlâtanero* 9; *ôk iuhu ik that ik giuuîhid môs endi drank nithar gôt* 11 f.;[6]) *mîna gitîdi endi mîn gibed sô ne giheld endi sô ne gifulda*

[1]) Schulze a. a. O. S. 98—117.
[2]) Kögel, LG. 2, 543 f.
[3]) Sie sind hier in der Reihenfolge von MSD. aufgezählt.
[4]) Steinmeyer, Z. f. d. A. 40, Anz. 22, 274.
[5]) Wasserschleben, Bußordnungen S. 248 ff.; Schmitz a. a. O. 1, 199.
[6]) Leitzmann, Beitr. 26, 262 f.

sô ik scolda, unrehto las, unrehto sang, ungihôrsam uuas, mêr sprak endi mêr suigôda than ik scoldi 33—35.

Gliederung: I. Einleitungs- und Empfängerformel Z. 1 f. II. Hauptteil: Sündenbekenntnis Z. 2—43 (Universalformel: Sündengebiet Z. 2 f.; Aufzählung der Sünden Z. 3—39, dabei Z. 26—29 das Sündengebiet nochmals, aber mit Erweiterung; Universalformel: Art und Weise, Zeit Z. 39—43). III. Schluß Z. 43—48: nochmals Empfänger, Buß- und Bittworte.

2. Lorscher Beichte.

MSD. Nr. 72b u. II³, 380—384; Braune, LB. Nr. 19 u. S. 176; Piper, Ält. d. Lit. S. 132, Nachtr. S. 192; Kelle, LG. 1, 134. 355; Kögel, LG. 2, 543—545, Grundr.² S. 153 f. — Erster Druck von Scherer in der zweiten Auflage von MSD. (1873) S. 630 f.; Bartsch, Germania 20 (1875), 1—3, dazu Scherer, Z. f. d. A. 19, Anz. 1, 63 f. — Sprockhoff S. 53—55.

Hs.: Cod. Pal. 485 der vatikanischen Bibliothek zu Rom, 113 Bl., kl. fol., Ende des 9. Jhs. im Kloster Lorsch beim Rhein, gegenüber Worms, geschrieben (nach 882) [1]), enthält Berechnungen des Mondlaufs, liturgische und dogmatische Stücke; auf Bl. 2a—2b steht eine lateinische Beichte, zu der am Rande von jüngerer Hand unser deutsches Stück zugefügt ist.

Der Dialekt ist der von Lorsch, also rheinfränkisch (bes. der Wechsel zwischen *d* und seltenerem *t* im Inlaut; *d* auch in *hd*: *gidâhda* 3, *bigihdi* 6, *mohda* 18, *unrehdero* 22 [zweimal], *rehde* 36; *dt* in *druhdtin* 43; *td*: *bitdiu* 42); vereinzelt ist das südrheinfränkische *ua* in *muater* 9.

Die Lorscher Beichte steht in greifbarer Verwandtschaft mit der sächsischen Beichte. Auch sie enthält die spezielle Mönchssünde *zîtio forlâzanero* 6 f. = sächs. B. 9, und andere in Z. 26—31 (*thaz ih heilac ambaht . . . ruoholôso deda* usf.), jedoch nicht die Verfehlung gegen *giuuîhid môs* usw. sächs. B. 11 f. und die Selbstanklagen sächs. B. 33—35. Der Text ist an einigen Stellen fehlerhafter als der der sächsischen Beichte (MSD. II³, 382 f.).[2])

Gliederung: I. Einleitungs- und Empfängerformel Z. 1 f. II. Hauptteil: Sündenbekenntnis Z. 2—39 (Universalformel: Sündengebiet, erweitert Z. 2—6; Aufzählung der Sünden Z. 6—34, darin nochmals das Sündengebiet, aber mit Erweiterung, Z. 21—24; Universalformel: Art und Weise, Zeit Z. 34—39). III. Schluß Z. 39—43: nochmals Empfänger, Reue, Buße, Bitte. Nach der Beichte folgt lateinisch der Segen des Priesters und das Indulgenzgebet Z. 44—46.

3. Vorauer Beichte.

MSD. Nr. 72c u. II³, 384 f. („Bruchstücke einer Beichte"); Kelle, LG. 1, 134. 355; Kögel, LG. 2, 540, Grundr.² S. 150. — Zuerst bekannt gemacht durch W. Wattenbach, Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde 10 (1851), 630; Martin, Z. f. d. A. 21, 273—277. — Sprockhoff S. 55.

---

[1]) Bethmann, Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde 12, 335 f.; E. Dümmler, Z. f. d. A. 18, 308; O. Dziobek, Z. f. d. A. 19, 392; Bartsch, Katalog der Handschriften der Universitäts-Bibliothek in Heidelberg Nr. 353.

[2]) Vor der deutschen Beichte steht eine lateinische mit der Überschrift Incipit confessio cujuslibet sapientis. Aus den in MSD. II³, 380 f. abgedruckten Stellen zu schließen ist das die Beichtanweisung Othmars, die gleiche, nach welcher die Würzburger Beichte (s. unten) übersetzt ist.

Hs.: ein zerstückeltes Pergamentdoppelblatt des 10. Jhs. (drei Teile der Beichte enthaltend), einst aufgeklebt auf den Deckel der Vorauer Hs. 267, 13. Jh., befindet sich jetzt in der kaiserl. Landesbibliothek zu Straßburg.

Der Dialekt hat bairische Merkmale, *p* für *b*: *piscopha* 15, *piuual* 17, und als hauptsächliches bairisches Kennzeichen *p* im Inlaut: *Kiloupistu* 1. 2, *giloupan* 12, *unsûprita* 17 f. Aber auch hier das südrheinfränk. *muater* 5 und fränk. *siohero* 10 statt bair. *siuhero*; auch *d* in *chind* 6 dürfte auf das Rheinfränkische weisen. Danach scheint das Denkmal in letzter Hinsicht auf ein südrheinfränkisches Original zurückzugehen.

Als Zeit der Abfassung des Denkmals ist die zweite Hälfte des 9. oder der Anfang des 10. Jahrhunderts festzusetzen.

Der Text ist verwandt mit dem der Lorscher Beichte. Ausgelassen sind die anaphorischen *ih gihu*.

Gliederung: voran gehen die Glaubensfragen, erweitert durch die Frage um die Trinität Z. 1—3. Dann die Beichte: I. Einleitungsformel Z. 4, dann Lücke. II. Hauptteil: Sündenbekenntnis Z. 5—22 (Aufzählung der Sünden Z. 5—18; Universalformel 18—22). III. Schluß . . . *enti dir* . . . Rest der Empfängerformel. Da die Glaubensfragen vorhergehen, steht die Vorauer Beichte den Denkmälern der zweiten Gruppe nahe, die Glaubensbekenntnis und Beichte zusammen haben.[1])

4. Fuldaer Beichte.

MSD. Nr. 73 u. S. 385 f.; Braune, LB. Nr. 20 u. S. 176; Piper, Ält. d. Lit. S. 130 f., Nachtr. S. 191 f. (Vatic. u. Gött. Hs., C u. A), Höf. Epik 3, 675 (Browers Abdruck); Kelle, LG. 1, 133. 355; Kögel, LG. 2, 542 f., Grundr.[2] S. 156. — Erster Druck der Hs. A in Otfridi evangeliorum liber, Basileae 1571 (ed. A. P. Gassar, s. oben S. 171), δ 7 b—ε 1 a; Massmann, Abschwörungsformeln (1839) Nr. 27. 28 S. 42 f. 130 f. (Hs. A u. B); F. Pfeiffer, Forschung und Kritik auf dem Gebiete des deutschen Altertums 2, 39—42, aus den Wiener SB. 52, 1866 (Hs. A); derselbe, Germania 13 (1868), 385—388 (Hs. C). — Sprockhoff S. 46—48.

Hss.: A. Universitätsbibliothek zu Göttingen, Ms. theol. 231, 256 Bl., ein aus Fulda stammendes Meßbuch des 10. Jhs. Unter der Überschrift Incipit confessio steht auf Bl. 187 a—d unser Denkmal.[2])

B, fehlerhafter Abdruck aus einer verlorenen Fuldaer Hs. bei Chr. Brower, Fuldensium antiquitatum libri IIII, Antverpiæ 1612 S. 158 f.

C. Vatikanische Bibliothek in Rom Nr. 3548, 183 Bl., 11. Jh., enthält Meßgebete, darin Bl. 34 b—35 a unsere Beichte in einem lateinischen Ordo ad dandam poenitentiam. Voran gehen lateinisch die Glaubensfragen mit der Trinitätsformel.

Der Dialekt aller drei Handschriften ist ostfränkisch, sie sind also wohl wahrscheinlich alle in Fulda abgefaßt. Das Original ist wohl ebenda entstanden

[1]) Auch in der sächsischen (Wadstein S. 124 f.) und in der Fuldaer Beichte (Germ. 13, 386) gehen die Glaubensfragen voran, hier als Teile eines lateinischen Ordo ad dandam poenitentiam, in der Mainzer Beichte folgt ein Ordo. Demnach war wohl unser Fragment ebenfalls in einen solchen eingeschaltet.

[2]) Siehe auch Steinmeyer, Z. f. d. A. 46, Anz. 28, 4.

und zwar in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts[1]) (noch anlautende *th*; um 830).[2])

Gliederung: I. Einleitungs- und Empfängerformel Z. 1 f. II. Hauptteil: Sündenbekenntnis Z. 2—14 (Universalformel: Sündengebiet mit Erweiterung Z. 3—5; Aufzählung der Sünden, ohne anaphorische Formel, Z. 5—13; Universalformel der Zeit Z. 13 f., Erweiterung Z. 14—17; Sündengebiet Z. 17; Zeit, mit Erweiterung, Z. 18 f.). III. Schluß Z. 19—21: nochmals Empfänger, Versprechen der Buße.

In A und C folgt noch ein Schlußgebet Z. 22 f., das den Ausgang der Beichte, Z. 20 f., zum Teil wörtlich wiederholt. Es stimmt mit dem Schluß der Prosa des Wessobrunner Gebets inhaltlich und zum Teil wörtlich überein. Für den öffentlichen Gottesdienst war dieses Schlußgebet wohl nicht bestimmt, es scheint nur dem persönlichen frommen Empfinden eines Schreibers entsprungen zu sein, gerade wie die Wessobrunner Prosa ebenfalls ein späterer Zusatz zu dem vorhergehenden poetischen Gebet ist.

5. Mainzer Beichte.

MSD. Nr. 74a u. II³, 386—388; Braune, LB. Nr. 21 u. S. 176; Piper, Ält. d. Lit. S. 133; Kelle, LG. 1, 133. 355; Kögel, LG. 2, 541, Grundr.² S. 153. — Erster Druck der Hs. bei M. Gerbert, Monumenta veteris liturgiae alemannicae 2 (1779), 31; Graff, Diutiska 3 (1829), 167 f.; Massmann, Abschwörungsformeln (1839) Nr. 32 S. 44. 136. — Sprockhoff S. 45 f.

Hs.: K. K. Hofbibliothek in Wien, Cod. 1888, 227 Bl., quart, 10. Jh., ein Ritual- und Meßbuch, stammt aus dem St. Albanskloster in Mainz, wie aus verschiedenen St. Albanus betreffenden Stücken der Hs. (Officium S. Albani, lat. Gedichte) hervorgeht, und ist unter Otto I. in die Hs. eingetragen worden zufolge Bemerkungen bei einigen Gebeten wie *Ut rex noster Otto* usw., *ut regem nostrum cum prole conservare digneris.* Der deutschen Beichte, die auf Bl. 33a—34a mit der Überschrift *Item confessio peccatorum* geschrieben ist, geht eine andere, lateinische, voraus und es folgt ihr ein *Ordo ad dandam poenitentiam.*

Der Dialekt ist rheinfränkisch (Mainz):[3]) inl. *d* und *t*, *hd*; die *ch* für *k* in *dranche* 7, *chirichûn* 9, *chindesgî* 17 stammen aus der ältern Überlieferung (Kögel, LG. 2, 541; Franck, Altfrk. Gramm. §§ 115, 1. 5). Zeit der Abfassung: um 950 (wegen der Beziehungen auf Otto I.).

Gliederung: I. Einleitungs- und Empfängerformel Z. 1—3. II. Hauptteil: Sündenbekenntnis Z. 3—20 (Universalformel: Sündengebiet Z. 3—5; Aufzählung der Sünden Z. 5—15; Universalformel: Art und Weise, Zeit Z. 15—20). III. Schluß Z. 20—22, Wiederholung der Einleitungs- und Empfängerformel.

[1]) Die *ei* für *ie* in A, *biheilt* 9 f., *furleiz* 11, *intpheing* 13, sind nicht dialektische Eigentümlichkeiten, sondern bloß orthographische, deren Entstehung die Schreibung *gihiezi* 16, *forliezi* 16 darstellt: bei der Auflösung von *ei* in zwei Buchstaben wurde das Index-*i* hinter statt vor das *e* gesetzt, Z. f. d. A. 53, Anz. 35, 36.

[2]) Kossinna, Über die ältesten hochfränk. Sprachdenkmäler, QF. 46, 95.

[3]) MSD. I³, Einleitung S. XXVI.

6. Pfälzer Beichte.

MSD. Nr. 74b u. II³, 388f.; Piper, Ält. d. Lit. S. 133, Nachtr. S. 193f.; Kelle, LG. 1, 133. 355; Kögel, LG. 2, 540f., Grundr.² S. 153. — Erster Druck von Fr. Pfeiffer, Germania 13 (1868), 388f., mit Erläuterungen von W. Scherer, S. 389—391. — Sprockhoff S. 45f.

Hs.: Vatikanische Bibliothek in Rom,[1]) Cod. pal. 555, 42 Bl., 8°, 9./10. Jh., stammt aus Heidelberg, sie enthält die Regula Chrodegangi. Die Beichte steht auf der Rückseite des letzten, aus anderm Pergament bestehenden Blattes 42b, mit anderer Tinte und von anderer, doch nicht jüngerer Hand geschrieben als der vorhergehende Text. Vor dem deutschen Text geht eine kurze lateinische Beichtanweisung an den Priester.

Der Dialekt hat südrheinfränkische Kennzeichen ähnlich dem Otfrids: *ua* für *uo*: *fluachenes* 4, *huares* 7, *suahta* 8, *gisuanta* 13; *ia* für *io* im Infinitiv *liagennes* 4; rheinfränkisch, aber nicht südrheinfränkisch, sind die *hd* in *bigihtdîg* 1, *manslahda* 7, *d* in *godes* 2 (zweimal), *sunnûndaga* 9. Der Gesamteindruck ist allerdings mehr südrheinfränkisch.

Gliederung: I. Einleitungs- und Empfängerformel Z. 1f. II. Hauptteil: Sündenbekenntnis Z. 2ff. (Universalformel: Sündengebiet Z. 2—4; Aufzählung der Sünden Z. 4—13). In der Sündenaufzählung bricht das Stück mitten in der Zeile unvollendet ab.

Die Pfälzer Beichte ist mit der Mainzer Beichte eng verwandt, beide gehören dann wieder mit der Fuldaer Beichte zusammen.

7. Reichenauer Beichte.

MSD. Nr. 75 u. II³, 389—391; Piper, Ält. d. Lit. S. 132; Kelle, LG. 1, 134. 355; Kögel, LG. 2, 537f., Grundr.² S. 153. — Erster Druck von Petrus Lambecius, Commentarii de bibliotheca caesarea Vindobonensi 2 (1669), 318—320; Graff, Diutiska 3 (1829), 168f.; Massmann, Abschwörungsformeln (1839) Nr. 26 S. 42. 128f.; W. Wackernagel, Ad. Lesebuch 1859, 107—110. — Sprockhoff S. 56—58.

Hs.: K. K. Hofbibliothek in Wien, Cod. 1815, 230 Bl., fol., 9./10. Jh., enthält — abgesehen von der ersten, nur vorgebundenen Lage — ein Kalendarium bis Bl. 12a, dann Bl. 12b und 13a Exorzismen und Benediktionen, von Bl. 15b an das Sakramentarium Gregors des Großen und anderes. Unsere Beichte steht, von anderer Hand geschrieben, Bl. 13b und 14a, mitten auf der Seite abbrechend, obgleich noch Raum vorhanden war. Die Handschrift stammt aus Reichenau, denn das Kalendarium gibt Todesfälle Reichenauer Personen an. Das Kalendarium ist spätestens 912 geschrieben, die Beichte ist wohl etwas später eingetragen.

Der Dialekt[2]) ist rheinfränkisch: *td*: *metdîna* 12, *betdi* 22, *funtdivillola* 25, *hd*: *bigihdîc* 1, *suahda* 11, *dâhda* 14, *unrehda* 14 (*bigihden* 31), *htd*: *almahtdîgen* 1. 7. 8. 10f. 13f. 16. 18. 20, *gidâhtdin* 3, *unrehtdes* 14, *cd*: *gidrancda* 19, *fd*: *durfdîge* 21, *sd*: *dursdage* 19, *zd*: *azda* 19; demnach sind die durchgängigen unverschobenen *d* statt *t* im Inlaut, wo sonst im Rheinfränkischen

[1]) Bartsch, Katalog der Handschriften der Universitäts-Bibliothek zu Heidelberg Nr. 361.
[2]) MSD. I³, Einleitung S. XXVIf. und II³, 390.

Wechsel zwischen *t* und *d* stattfindet, aus dem Bestreben der Orthographieregelung zu erklären. Es finden sich aber auch südrheinfränkische Spuren: *ua* in *huare* 4, *fluachenne* 6, *suahda* 11, *muader* 23, also wiederum der Fall einer Mischung zwischen Rhein- und Südrheinfränkisch. Alemannische, Reichenauer, Eigenheiten finden sich nicht.

Als Zeit der Abfassung der Hs. ist wohl der Anfang des 10. Jhs. anzusetzen, worauf auch die Entstehung des ganzen Kodex hinweist.[1])

Gliederung: I. Einleitungs- und Empfängerformel Z. 1—3. II. Hauptteil: Sündenbekenntnis Z. 3—31 (Universalformel: Sündengebiet Z. 3 f.; Aufzählung der Sünden Z. 4—31, dazwischen Z. 6—8 Universalformel mit nochmaliger Empfängerformel); der Text bricht mit der Universalformel über die allgemeinen Sünden (*sô uuaz sôs* ff.) ab.

Die Reichenauer Beichte zeichnet sich durch eine besondere Regelmäßigkeit in der Reihenfolge der Selbstanklagen aus: in Z. 4—18 (A) prüft der Beichtende sein Verhalten gegen Gott, in Z. 18—29 (B) das gegen die Menschen. Innerhalb dieser beiden Abschnitte sind die einzelnen Punkte in sachlicher Folge geordnet: in Z. 4—18 (A): 1. Wortaufzählung: einzelne Sünden; 2. Nichteinhalten der Sonn- und Feiertage; 3. Kirchenbesuch; 4. in der Kirche unrechte Gedanken und Reden; 5. Abendmahl; in Z. 18—29 (B): 1. Hungrige usw.; 2. Dürftige (Bettler); 3. ich ehrte Vater und Mutter und die Nächsten nicht; 4. ich lehrte meine Taufpaten nicht; 5. ich kränkte die Menschen; 6. ich gab den Zehnten nicht; 7. ich versäumte meine Pflichten gegen meinen Herrn.

Damit stimmt nun die Reichenauer Beichte so weithin mit der von Honorius Augustodunensis in sein Speculum ecclesiae aufgenommenen Confessio (Migne 172, 824 f.) überein (dieselbe Confessio hat die Empfängerformel mit Benediktbeurer Glaube und Beichte II u. III gemein, s. unten S. 313), daß ein Zusammenhang außer Zweifel steht. So ist, nach dem eben gegebenen Schema, im Text des Honorius Aug. *Sanctas domos non . . . quaesivi* = Reich. B. A 3; *Non fui ibi cum tali disciplina* = A 4; *Dominicos dies non ita vacavi* = A 1; *Corpus domini* = A 5. — Von B fehlen Punkt 1 und 2 bei Honorius; *Patrem et matrem [et dominum meum] nunquam ita amavi* = B 3; Punkt 4 der Reich. B. fehlt wieder bei Honorius; *Omnes Christianos meos non ita amavi* = B 5; *Episcopo meo . . . non fui ita obediens* = B 7 (statt des weltlichen Herrn in der Reich. B. bezieht sich die Confessio bei Honorius auf die kirchlichen Vorgesetzten, sie ist also speziell zunächst für Geistliche bestimmt).

Die einzelnen Sünden werden bei Honorius in derselben Reihe aufgezählt wie in der Reichenauer Beichte, nur stellenweise in weiterer Ausführung (Migne 825 B); *in nîde*, *in âbulge*, *in fluachenne*, *in suerinne* fehlen bei Honorius. Das Sündengebiet endlich ist bei Honorius wie in der Reichenauer Beichte durch vier Begriffe umschrieben (Migne 825 B) und wie hier, so

[1]) Die Akzente gewähren keinen bestimmten Anhalt; über sie vgl. Kögel, LG. 2, 538; Paul Sievers, Die Accente in ahd. und as. Handschriften S. 20 f.

betrifft das neu hinzutretende Wort ebenfalls das Gebiet der Taten: *voluntate* Hon. = *in dâdin . . . in uuerkon* 2 f.

8. Würzburger Beichte.

MSD. Nr. 76 u. II³, 392—394; Piper, Ält. d. Lit. S. 131 f.; Kelle, LG. 1, 134. 355 f.; Kögel, LG. 2, 535—537, Grundr.² S. 156. — Erster Druck von J. G. ab Eckhart, Commentarii de rebus Franciae orientalis II (1729), 940; Massmann, Abschwörungsformeln (1839) Nr. 31 S. 43 f. 134 f. — Sprockhoff S. 58—60.

Hs.: Universitätsbibliothek in Würzburg, Mp. th. f. 24, früher in der Dombibliothek daselbst, 49 Bl. fol., 9. Jh., enthält die Homilien des Caesarius, auf Bl. 1ab von jüngerer Hand (wohl 10. Jh.) die Beichte.

Der Dialekt ist in der Hauptsache ostfränkisch:[1]) Infinitive ohne *n*: *furstâ* 2, *uuasge* 7, *faste* 10, *gihôre* 21, *sprehe* 22; die Konjunktion lautet 17mal *ente*, 2mal *ent* 8 und 22, 1mal *enti* 13, 1mal *unti* 1, 1mal *unte* 12. Einige Formen eines fränkischen, an das Niederdeutsche grenzenden Dialekts finden sich, die wahrscheinlich von einem Schreiber herrühren: D. Si. *mî* 20, *dî* 1. 14. 31; *v* für *b*: *unbiderviu* 21; D. Si. des starken Adjektivs bezw. Demonstrativpronomens auf *-en* statt *-emo*: *sînen scalche* 14, *after . . . den inteiz* 33 und vielleicht auch *almahtîge* statt *almahtîgen* 31; demnach werden wohl auch die *d* statt *t* auf niederdeutschen Einfluß zurückzuführen sein: *unarloubidiu* 5, *uuîsada* 6 f., *drâgo* 7, *uurdun* 10, *diorerun* 29.[2]) Die Dative Pl. auf *-un* bei starken Adjektiven: *in unsûbrun gidanchun* 4 f., *mit unnuzun spellun* 11 neben *ente mit îtelen* ebda, können ebenfalls von jenem niederfränkischen oder niederdeutschen Schreiber herrühren, jedoch könnte auch eine syntaktische Assimilation an die folgenden Substantiva *gidanchun*, *spellun* hier wirksam gewesen sein.

In den Endungen steht oft schwaches *a* statt *e*, *ê*: *unnuzan uuortun* 3, *armaro* 6, *inbisparta* 7, *unmahtîga* 8, *ungezumftîga* 8, D. Pl. *mînan* 18 f. 20. 22. 23: in diesen Fällen kann *a* die bekannte Vertretung des schwachen *e*, *ê* sein; in *heilega enti guotiu* 13 steht *a* für *iu* und ist, wenn nicht ein Versehen des Schreibers vorliegt, niederfränkische oder niederdeutsche Form; das *e* im D. Pl. *freuuiden* 29 kann überhaupt nichts anderes als Fehler oder als Abschwächung aus *ô*, *o* sein. Und so zeigt sich, daß in der Bezeichnung der Endsilbenvokale der Schreiber nicht fest war, was besonders noch zur Erscheinung kommt in der zweifachen Präteritalform *uuîsada* 7 f. und *giuuîsota* 8, in der dreifachen *furgoumolosta* 7, *furgoumolosota* 20 f., *fergoumolosata* 23 (die erste Form ist die richtige, da das Verb nach der *ja*-Konjugation flektiert).

Der Stil des Denkmals zeigt lateinische Beeinflussung und in der Tat ist es nach einem lateinischen Original gearbeitet („Othmarus ad discipulos“,

[1]) Pietsch, Z. f. d. Phil. 7, 330 ff. 407 ff.; MSD. II³, 392; Kossinna, Über die ältesten hochfränk. Sprachdenkmäler, QF. 46, 95 f.; Steinmeyer, Z. f. d. A. 26, Anz. 8, 302; Kögel, LG. a. a. O.

[2]) Der D. Pl. *diereron* 29, *animalibus*, beweist nichts fürs Niederfränkische (Kögel a. a. O.), denn gerade die Leidener Hs. hat *dieron*, während sonst alle Hss. des Williram außer B *diereron* haben (Seemüllers Ausg. 36, 7 [S. 12], vgl. auch N. Pl. *diu dierer* 36, 8 in den meisten Hss., nur A *diere*, O *dier*). *Diereron* ist oberdeutsch oder doch hochdeutsch, auch die von Scherer, MSD. II³, 393 angeführten Beispiele stammen aus Oberdeutschland.

in einer St. Galler Hs. des 9. Jhs., dem Othmar, dem Heiligen St. Gallens, † 759, fälschlich zugeschrieben)[1]) unter Benutzung geläufiger deutscher Beichtausdrücke. Latinismen sind z. B.: substantivierter Plural neutr. des Adjektivs: *unarloubidiu* 5 (das entsprechende Wort fehlt im lat. Text); *italiu ente unbiderviu* 12 und 21; *diude heilega enti guotiu uuârun* 13 (*quae sancta . . . sunt*); *huorlustigiu* 13 (*luxuriosa*); *guotiu* 22 (fehlt im lateinischen Text); *elliu* 30 (*omnia*). — Pronomen *ich* fehlt: *bigiho* 1 (*confiteor*); *giuuîsota* 8 (*visitavi*); *uuider nigiladota* 9 (*revocavi*); *inbeiz* 10 (*prandere volui*); *gidâhta* 12 (*cogitavi*); *uuorhta* 22 (*operatus sum*); *bijah* 31 (*confessus sum*). — Der Artikel fehlt: *in lustin ougôno* 5 f. (*in concupiscentia oculorum*); *in lustin ôrôno* 6 (*per aurium delectationem*); *heilego lection* 10 (*sanctas lectiones*). — Genitiv vom Substantiv abhängig statt präpositionalem Ausdruck: *in sarphî armaro* 6 (*per asperitatem pauperum*); *in lusti ubilero gitrogo* 19 (*in concupiscentia malorum phantasmatum*); *in freuuiden sînes nâisten ungifuores* 29. — Wortstellung: Verb am Ende des Hauptsatzes statt anaphorisch am Anfang: *giuuîsota* 8 (. . . *visitavi*); *uuider nigiladota* 9 (. . . *revocavi*); *sô uuas ih bifangan* 11 (. . . *occupatus fui*); *gidâhta* 12 (. . . *cogitavi*); *nisprah* 13 (*non . . . locutus sum*); *sprah ih* 14 (. . . *locutus sum*); *uuorhta* 22 (. . . *operatus fui*); *bijah* 31 (. . . *confessus sum*). — Falsche Kongruenz des Adjektiv- und Substantivgeschlechts: *managiu ente unerrîmitiu sint mîno sunta* 34 f., wo die Prädikatsadjektiva im Neutrum stehen nach vorauszusetzendem lat. *varia et innumerabilia sunt mea peccata.* — Lateinische Phrase: *imo site sodomitico* 18.

Gliederung: I. Einleitungs- und Empfängerformel Z. 1 f. II. Hauptteil: Sündenbekenntnis Z. 2—30 (Universalformel: Sündengebiet Z. 2 f.; Aufzählung der Sünden Z. 3—30); die Empfängerformel ist wiederholt Z. 14 und 30 f., die Universalformel Z. 24—26 (Art und Weise, Sündengebiet). III. Schluß: Bitte um Reinigung Z. 32 f.

Die Zeile 33 bezieht sich auf die Abrenuntiation und das Glaubensbekenntnis (Glaubensfragen): *after dero uuidersahhungu = post abrenuntiationem, ode den inteiz des gilouben = post professionem fidei. Post abrenuntiationem* und *post professionem fidei* sind Anweisungen für die Reihenfolge der einzelnen Stücke des Beichtritus gleichwie in Benediktbeurer Glaube und Beichte (MSD. Nr. 96) *Post fidei adnunciationem* (MSD. I³ S. 312) oder *Post confessionem, Admonitio post indulgentiam* (ebda S. 315). Die Confessio, das Beichtbekenntnis, folgte auf die Abrenuntiatio und das Glaubensbekenntnis (oder umgekehrte Folge), z. B. MSD. 89, 22—24 Abrenuntiatio, Z. 24—37 Glaubensbekenntnis. — In Z. 34 f. bekennt der Beichtende nochmals die Zahllosigkeit seiner Sünden mit der Formel des Sündengebietes. Dieser Abschluß ist der römischen Liturgie entnommen (MSD. II³, 394; Kelle, LG. I, 134. 355).

[1]) MSD. II³, 393 f.; Wasserschleben S. 437.

9. Jüngere (zweite) bairische Beichte.

MSD. Nr. 77 u. II³, 395 f.; Braune, LB. Nr. 22 u. S. 176; Piper, Ält. d. Lit. S. 133, Höf. Epik 3, 675 f.; Kelle, LG. 1, 231. 393; Kögel, LG. 2, 539, Grundr.² S. 149 f.; Steinmeyer, Ergebnisse S. 218; Massmann, Abschwörungsformeln (1839) Nr. 29 S. 43. 131—132. — Sprockhoff S. 40.

Ist nur in Sebastian Münsters Cosmographei, Basel 1561, S. CCCCLX erhalten, aber unvollständig, unter der Überschrift „offne alt Fränckische beicht".

Charakteristisch für den Dialekt[1]) sind *p* für *b* im Anlaut: *pigihtic* 1, *âpulge* 9, *pisuuîche* (gedr. bei S. Münster *pisuniche*) 11, *piuuellida* 12, *pisprâhun* 12 f., sie sprechen für alemannisch oder bairisch; schwache *i*: *unti* (häufig), *missitâti* 3, *desin* 4, *huohmuti* 8, *urteili* 14, inl. *vîginscephte* 9, *rômigerne* 16 kommen im Bairischen, besonders aber im Alemannischen vor; ausgesprochen bairisch aber ist inl. *p* in *zoupre* 8, ausl. *ch* aus *g* in *tahc* 5. Die Vokale der Endsilben sind oft zu *e* abgeschwächt: *geile* 8, *abunste*, *vîginscephte*, *âpulge* 9, *manslahte* (gedr. *manſzlate*) 10, *dansungen* 13, *gichôsi*, *uueichmuote* 15, *rômigerne* 16, *scolte* 17, zu *i* im Gen. Pl. *missitâti* 3; schwache *a* (besonders bairisch): aus *o*: *vuitzunta* 5, *unuuizunta* 5 f., aus *e*: *hungrenta*, *turstiga*, *nackota* 20; Fehler ist sicher: *scoltu* 19 und auch *charcharo* 18; abgeschwächte Mittelvokale: *uuitzunta*, *unuuizunta* 5 f., *uuachanto* 6, *gifrumeta* 7, *hungrenta* 20; Abfall des Endvokals: (*in*) *vnrehter* (*giru*) 12. Manche der *e* können aber lediglich Fehler im Drucke sein, die gar nicht in der Vorlage standen. Im Wortschatz hervorzuheben ist *toupha* (geschr. *touf ha*) 4, nach der fem. *ô*-Dekl., das gegen altem *toufî* erst im 11. Jh. auftritt; und das bair. *lîchnamo* 12. 17 (gedr. *lichnanim* bezw. *lihcnamin*) gegen sonstigem ahd. *lîchamo*.

Nach dem Lautstand ist bairische Herkunft des Denkmals wohl als sicher anzunehmen. Die abgeschwächten Endungen sprechen für späteres Althochdeutsch, etwa für die Zeit um 1000.

Gliederung: I. Einleitungs- und Empfängerformel Z. 1 f. II. Hauptteil: Sündenbekenntnis Z. 3—20 (Universalformel mit Sündengebiet, Angabe von Art und Weise, Zeit Z. 3—8; Aufzählung der Sünden Z. 8—20). III. Der Schluß fehlt.

10. Ältere (erste) bairische Beichte.

MSD. Nr. 78 A u. II³, 396 f.; Braune, LB. Nr. 18 u. S. 176; Kelle, LG. 1, 135 f. 356; Kögel, LG. 2, 533—535, Grundr.² S. 149. — Erster Druck bei Martene, Tractatus de antiqua ecclesiae disciplina, Lugduni 1706, 650 f. (andere Zitate s. MSD. II³, 396); wieder bekannt gemacht durch J. Schwarzer, Z. f. d. Phil. 13 (1882), 353 f. — Sprockhoff S. 38 f.

Hs.: Stadtbibliothek zu Orléans Nr. 184, 356 S., fol., 10. Jh., aus S. Fleury, enthält Werke Isidors, lateinische Gebete und auf S. 328 unsere Beichte.[2])

Der Dialekt[3]) ist bairisch: inl. *p*: *fargepan* 7, *hapên* 9, und altertümlich: *au* ist noch nicht zu *ou* geworden: *augôm* 8; erhaltene *j*: *suntiôno* 1, *missatâtio* 1. 9, *kihukkiu*, *gahukkiu* 3, *meinsuartio* 5, *firinlustio* 6, *uualtantio* 10;

[1]) Braune, LB. S. 176.

[2]) Kelle macht LG. 1, 231 auf Übereinstimmung des Eingangs mit dem Ordo Romanus aufmerksam, aber in Betracht kommen nur die Worte *vona mînero toupha unzi in desin hâtigun tach* 4 f., da das Übrige zu dem festen Bestande dieser Beichtformulare gehört.

[3]) Kögel, LG. a. a. O.

anl. *hr*: *hriuûn* 9, aber *w* statt *hw* in *uuie* 6; ausl. *m*: *augôm* 8. Danach ist das Denkmal an den Anfang des 9. Jahrhunderts zu setzen. Aber es finden sich fränkische Spuren: das Präfix *ki-*, *gi-*: *kidancho*, *kihukkiu* 3, *kiteta* 6, *kinist*, *kinâda* 7, neben bairischem *ka-*, *ga*: *gahukkiu* 3, *kauuerdôs* 7; fränkisch ist auch *uo*: *huorôno* 5, *muose* 6, *muozzi* 9. Also ist die Grundlage auch dieser Formel fränkisch gewesen.

Gliederung: I. Einleitungs- und Empfängerformeln Z. 1. II. Hauptteil: Sündenbekenntnis Z. 1—7 (Universalformel mit Sündengebiet, Angabe der Art und Weise, der Zeit Z. 1—4; Aufzählung der Sünden Z. 5—7). III. Schluß: Bitte um Gnade und Verleihung der Bußfertigkeit Z. 7—10.

Verhältnis zwischen der jüngeren und älteren bairischen Beichte: beide haben die sechs bezw. vier ersten Zeilen gemein, jedoch mit Abweichungen, was durch folgendes Schema veranschaulicht werden kann, in welchem die Teile, die nur in der jüngeren Beichte vorkommen, kursiv, die nur in der älteren vorkommenden gesperrt gedruckt sind:

Truhtîn [*got almahtigo*], dir uuirdu ih [*suntigo*] pigihtîk [*unti sancta Marîûn unti allên gotes engilun unti allên gotes heiligun unti dir gotes êuuarte*] allero mînero suntiôno enti [*allero mînero*] missatâtio, alles des (*de* jüng. B.) ih io missasprah eddo missateta eddo missadâhta (umgestellt jüng. B.) [*vona mînero toufha unzi in desin hûtigun tahc*], uuorto enti uuercho enti kidancho, des (*dero* jüng. B.) ih kihukkiu eddo ni gahukkiu, des (*de* jüng. B.) ih uuizzanto kiteta eddo unuuizzanto, nôtak eddo unnôtak, slâffanti eddo uuachênti.

Wie in der Einleitung, so ist auch im Sündenverzeichnis die ältere Beichte kürzer. Diese ist überhaupt die einfachste aller der hier behandelten Beichtformeln, die Sündenaufzählung ist ganz gedrängt, Z. 5—7. Aber sie stellt darum doch nicht die ursprünglichste Form dar, sondern ist eine auf nur wenige Punkte zugeschnittene Kürzung. Gerade das Sündenregister, das hier ganz zusammengeschrumpft ist, macht einen Grundbestandteil der Beichtformeln aus (s. Weißenburger Katechismus, oben S. 296 f.) und ist im Ordo Romanus gewaltig umfangreich.

Die Schlußbitte in der älteren Beichte enthält Gedanken, die oft in den Gebeten der lateinischen Beichtordnungen vorkommen.

Die ältere bairische Beichtformel kehrt wieder bei dem St. Emmeramer Gebet, MSD. Nr. 78B, 1—10.

Verwandtschaftsverhältnis der Beichten.

A.

I. Das umfassendste Sündenbekenntnis gibt die Sächsische Beichte, sie ist bei der Vergleichung zugrunde zu legen. Sie enthält in der Sündenaufzählung folgende einzelne Beichtsätze (Z. 3—39): 1. Sünden gegen den Glauben (gegen die Obrigkeit u. a.) Z. 3—7; 2. Todsünden Z. 7—11; 3. geweihte Speise und Trank verschütten Z. 11 f.; 4. die Sache der Obrigkeit

nicht vertreten Z. 12 f.; 5. Vater und Mutter usw. nicht ehren Z. 13—16; 6. Arme und Elende nicht ehren Z. 16 f.; 7. die fillulos nicht lehren Z. 18 f.; 8. den Sonntag, die Messe nicht feiern und das Abendmahl nicht mit Ehrfurcht empfangen Z. 19—21; 9. Sieche nicht besuchen, Notdürftige nicht unterstützen, Unfrohe nicht trösten Z. 21—23; 10. den Zehnten nicht geben Z. 23; 11. Fremde nicht aufnehmen Z. 23 f.; 12. andere verletzen, Streitende nicht versöhnen Z. 24 f. (Z. 25—29 Universalformel: Sündengebiet mit Erweiterung); 13. heidnische Gebräuche, unrechter Glaube Z. 29 f.; 14. Stehlen, unrecht Geben und Nehmen, Meineid, Zorn, Neid, falsches Zeugnis, Fluchen Z. 30—33; 15. Verletzung der Klostergebote Z. 33—35; 16. Verunreinigung sein selbst Z. 35—37; 17. Unrechte Gedanken in der Kirche Z. 37 f.; 18. Bischöfe und Priester nicht ehren Z. 38 f.

Davon enthält die Lorscher Beichte die Nummern 1 Z. 3—6 (gegen den Glauben); 2 Z. 6—8; 3 Z. 9; 4 Z. 10 f.; 5 Z. 11 f.; 7 Z. 12—14; 8 Z. 14 f.; 10 Z. 16; 14 (Stehlen) Z. 16 f.; 9 Z. 17 f.; 12 Z. 18 f.; 13 Z. 20; darauf Sündengebiet mit Erweiterung Z. 21—24 = sächs. B. Z. 25—29; 14 (Meineid) Z. 24 f.; 15 Z. 26—31; 18 Z. 31 f.; mehr Sprechen und Schweigen in Z. 32 steht in der sächs. B. unter 15; 16 Z. 33 f.

Die Vorauer Beichte läßt wegen ihrer mangelhaften Überlieferung keine eingehende Vergleichung mit den beiden vorhergehenden zu. Sicher aber ist das Ergebnis, daß die sächsische Beichte, die Lorscher Beichte und die Vorauer Beichte eine Gruppe bilden.

II. Die inhaltsärmsten Stücke sind die Mainzer, die Pfälzer und die Fuldaer Beichte.

Die Mainzer Beichte führt folgende Punkte auf: 1. Todsünden und Erweiterung der Universalformel der Zeit Z. 5—8; 2. Fasten nicht halten Z. 8 f.; 3. nicht zur Kirche gehen Z. 9; 4. den Sonntag und die Messe nicht ehren Z. 10 f.; 5. den Kurs nicht erfüllen, nicht gehorsam sein Z. 11 f.; 6. Dürftige nicht aufnehmen Z. 12; 7. nicht Almosen geben Z. 12 f.; 8. unrecht Geben und Nehmen Z. 13 f.; 9. Streitende nicht versöhnen, Sünde nicht vergeben Z. 13; 10. den Nächsten nicht lieben Z. 14 f.

Die Pfälzer Beichte stimmt mit der Mainzer genau überein.

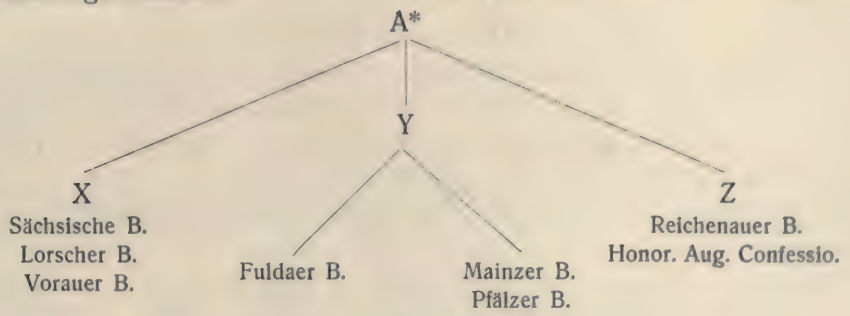
Die Fuldaer Beichte: 1. Erweiterung der Universalformel des Sündengebiets, Todsünden Z. 3—8; 2. nicht zur Kirche gehen Z. 9; 3. Fasten nicht halten Z. 9 f.; 4. nicht Almosen geben Z. 10; 5. Streitende nicht versöhnen, Sünde nicht vergeben Z. 11; 6. Sonntag und Messe nicht ehren Z. 11—13; 7. unrecht Geben und Nehmen Z. 13; Universalformel der Zeit Z. 13 f. — Gegenüber der Mainzer Beichte fehlen in der Fuldaer: den Kurs nicht erfüllen, nicht gehorsam sein; Dürftige nicht aufnehmen; den Nächsten nicht lieben.

III. Die Stücke der einzelnen Sünden in der Reichenauer Beichte, die eine ordnende Bearbeitung von I ist, sind schon oben aufgezählt. In der Reichenauer Beichte entsprechen folgende Sätze den beiden vorhergehenden Beichten, der sächsischen (als Vertreterin für die Lorscher und Vorauer Beichte)

und der Mainzer (als Vertreterin für die Pfälzer und Fuldaer Beichte): Reich. Beichte: 1. Z. 4—6 = Sächs. Beichte 7—11 und 30—33 = Mainzer Beichte 5—8; 2. R. 8—10 = M. 9—11; 3. R. 10—13 = S. 19 f. = M. 9; 4. R. 14—16 = S. 37; 5. R. 16—18 = S. 19 f. = M. 10 f.; 6. R. 18—20 = S. 21 f.; 7. R. 20—22 = S. 22 = M. 12; 8. R. 22—25 = S. 13—16 = M. 14 f.; 9. R. 25 f. = S. 18 f.; 10. R. 26 f. = S. 24 f. = M. 14; 11. R. 27 f. = S. 12 f. und 23.

Verwandt mit der Reichenauer Beichte sind Benediktbeurer Glaube und Beichte II und III und die Confessio des Honorius Augustodunensis (s. oben S. 307).

Die drei Gruppen der sächsischen, Fuldaer und Reichenauer Beichte gehen also auf eine Grundformel O zurück.[1]) Danach ergibt sich folgendes Abstammungsverhältnis:



B.

Eine Klasse für sich bilden die beiden Münchener Beichten und die Beichte des St. Emmeramer Gebets. Das Verhältnis dieser Klasse B zur Klasse A läßt sich nicht genauer bestimmen.

C.

Vereinzelt steht die Würzburger Beichte, die die lateinische Beichte Othmars zur Quelle hat.

Von den mit dem Glauben verbundenen Beichten stehen Benediktbeurer Gl. u. B. II und III mit der Reichenauer Beichte, also mit der Gruppe A in Beziehung. In Benediktbeurer Gl. u. B. I, St. Galler Gl. u. B. I. II. III, Alemann. Gl. u. B. und Münchener Gl. u. B. sind die Sündenbekenntnisse nur kurze

[1]) Für die Heimatbestimmung der deutschen Urbeichte A* kommt in Betracht, daß *ua* in der Lorscher, Vorauer, der Pfälzer und Reichenauer Beichte, also in allen drei Zweigen X, Y, Z vorkommt. Dies führt auf das südrheinfränkische Sprachgebiet (da das Alemannische nicht in Betracht kommen kann), also nach Weißenburg: hier wurde ja auch, wie der Weißenburger Katechismus zeigt, die katechetische Literatur gepflegt. Allerdings muß dann die gemeinsame Quelle für die Reichenauer Beichte und die Confessio des Honorius Augustodunensis eine deutsche Beichte gewesen sein, aus welcher die *ua* der Reichenauer Beichte stammen. Und Honorius hat auch gewiß eine deutsche Quelle gehabt, denn sein Confiteor gehört ja zu der deutschen Fassung A. Ja die Tatsache, daß des Honorius Beichte mit deutschen Beichtformeln zusammengeht, ist geradezu ein Beweis dafür, daß er ein Deutscher war. Auch spricht für deutsche Vorlage des Confiteor des Honorius eine Stelle in dessen Text: der Ausdruck *festivos dies vacare* Migne 172, 824 D ist doch wohl ein Germanismus, soviel wie *heilega daga gevirôda* Reich. B., MSD. Nr. 75, 9, indem deutsch *vîrôn* = Feiertag begehen auch die Bedeutung von *vacare*, müßig sein, hat.

Auszüge. Wessobrunner Gl. u. B. und Bamberger Gl. u. B. haben wieder eine andere Grundlage als die Gruppen A, B, C, nämlich lange Sündentafeln. Endlich die kurze Sündenangabe von Wessobrunner Gl. u. B. II (MSD. Nr. 95, 39—43) stellt sich am ersten zu Benediktbeurer Gl. u. B. II. III. — Demnach gehören zu den mit des Honorius Confessio zusammenhängenden Stücken (Z): die Reichenauer Beichte, Benediktbeurer Gl. u. B. II. III, Wessobrunner Gl. u. B. II.

Die Verwandtschaftsverhältnisse bei den Glaubensformeln innerhalb der Glaubens- und Beichtformeln s. MSD. II³, 437 u. 439 und sonst in den Anmerkungen zu den einzelnen Stücken in MSD.; Kattenbusch 2, 864—866. Bezeichnend für die mit den Beichtformeln verbundenen Glaubensbekenntnisse ist, daß nach dem Artikel von Gott das Bekenntnis der Dreieinigkeit eingeschaltet ist, vgl. MSD. Nr. 87, 3 f.

II. Glaube und Beichte.

Die vorher besprochenen Formulare enthalten nur die eigentliche Beichte, die Confessio fidei. Außer diesen sind eine Anzahl althochdeutscher Beichtordnungen erhalten, die neben dem Schuldbekenntnis noch andere Teile des Beichtritus enthalten, vor allem das Glaubensbekenntnis. Dieses hat seinen Platz gewöhnlich vor der Confessio, einige Male geht noch die Abrenuntiationsformel voraus.

1. Benediktbeurer Glaube und Beichte I.

MSD. Nr. 87 u. II³, 430—438. — Erster Druck von Docen, Miscellaneen 1 (1807), 8—10, dazu Berichtigungen von Graff, Diutiska 3 (1829), 210; Massmann, Abschwörungsformeln (1839) Nr. 12 S. 38 f. 82 f. u. Nr. 25 S. 42. 127 f.; Piper, Die Schriften Notkers 3 (1883) S. IV f. — Sprockhoff S. 40 f.

Hs.: Kgl. Bibliothek in München, Cod. lat. 4636, 133 Bl., 8°, 12. Jh., ist aus drei verschiedenen Handschriften zusammengebunden, die alle, laut Auf- oder Unterschrift des 14. Jhs., dem Kloster Benediktbeuren gehörten. Die erste und dritte enthalten lateinische Predigten, die zweite ebenfalls lateinische Predigten und außer einigen kleineren Stücken unser Denkmal, Bl. 107b—108a.

Die Sprache ist schon fast mittelhochdeutsch, doch weisen volle Endungsvokale auf eine ältere Vorlage. Entscheidende dialektische Merkmale sind nicht vorhanden: ausl. *ch* für *g* in *ebenêwich* 5 ist bairisch, *sc* in *scol* 13. 14 besonders bairisch; hingegen ist *mm* in *genemmede* 4 eher alemannisch,[1]) *sunteno* 22. 24 f. 29 fränkisch.

Gliederung: A. Glaubensbekenntnis Z. 1—19; B. Beichte Z. 20—37: I. Einleitungs- und Empfängerformel Z. 20 f. II. Hauptteil: Sündenbekenntnis Z. 22—28 (Universalformel mit Art und Weise der Sünden Z. 22—24, Sündengebiet Z. 24 f.; ein eigentliches Schuldgeständnis ist nicht vorhanden, nach nochmaliger Einleitungs- und Empfängerformel ist nur das Bekenntnis ausgesprochen, daß das getane Böse aus eigener Schuld hervorging, das Gute aber Gottes Gnade wirkte, Z. 26—28). III. Schluß Z. 28—37: Versprechen

[1]) *kenemmida* hat die bairische Wiener Hs. von Notkers Psalmen im Katechismus meist nach dem alemannischen Original beibehalten, MSD. II³ S. 257, 42 ff.

der Besserung, Anrufung der Fürbitter um Beihilfe zur Buße, der Mitgemeinde zur Zeugenschaft für reuevolle Beichte.

2. St. Galler Glaube und Beichte I.

MSD. Nr. 88 u. II[3], 438; Piper, Ält. d. Lit. S. 457; Kelle, LG. 2, 49. 271. — Erster Druck bei Hattemer, Denkmahle des Mittelalters 1 (1844), 328 f., dazu Kollation von Steinmeyer, Z. f. d. A. 17 (1874), 449, und von Piper, Z. f. d. Phil. 11 (1880), 274. — Sprockhoff S. 42.

Hs.: Stiftsbibliothek zu St. Gallen Nr. 232,[1]) 331 S., 4°, 9. Jh., enthält Buch XI—XX von Isidors Etymologien, auf der Rückseite des ersten, früher zweiten Blattes die vorliegende Beichte von einer Hand des 11. Jhs.

Der Dialekt ist alemannisch: *alde* 3. 5; *souuelero* 8; *enro* 19; Inf. *erstanden* 19; Mittelvokal in *uuared* 17, *uuerecho* 20.

Gliederung: A. Beichte Z. 1—11: I. Einleitungs- und Empfängerformel Z. 1 f. II. Hauptteil: Sündenbekenntnis Z. 2—8 (nur Universalformeln). III. Schluß Z. 8—11: Bitte um Ablaß. B. Ablaßformel des Priesters Z. 12—14. C. Glaubensbekenntnis Z. 15—20. D. Wieder Bitte um Ablaß Z. 20 f.

3. St. Galler Glaube und Beichte II.

MSD. Nr. 89 u. II[3], 438—440; Piper, Ält. d. Lit. S. 457; Kelle, LG. 2, 49. 271. — Erster Druck von J. von Arx, Geschichten des Kantons St. Gallen 1 (1810), 204—209; Graff, Diutiska 2 (1827), 280 f.; Massmann, Abschwörungsformeln (1839) Nr. 8 S. 36 f. 74—80; Nr. 23 S. 41. 125; Nr. 41 S. 46. 148 f.; Hattemer, Denkmahle des Mittelalters 1 (1844), 325—328, dazu Kollation von Steinmeyer, Z. f. d. A. 17 (1874), 448 f., und von Piper, Z. f. d. Phil. 11 (1880), 274. — Sprockhoff S. 42—44.

Hs.: St. Gallen, Stiftsbibliothek Nr. 1394, Sammlung einzelner Bruchstücke,[2]) das vorliegende ist von einem Buchdeckel abgelöst und bildet S. 143 f.

Sprache: der Schreiber war ungewandt, offenbar waren die Endvokale schon stark in Verfall, deshalb wußte er sie nicht richtig zu behandeln. Er setzt schwache *e* überschüssig: *wîzzene* D. Pl. 9; *irstarbe* 28, *fuore* 31, *disene* 38. 41, *offene* 45; oder er läßt die Endvokale weg: *genôskeft* 18, *gelôb* 25 ff., *wolt* 29. Auslautendes *n* oft weggelassen: *von demo êriste* 8, *gelôbe* 23 (zweimal), *gelôb* 24 (vielleicht hat aber der Schreiber überhaupt den Infinitiv, der erfordert wird, mit der 1. Pers. Si. Präs. verwechselt). Alemannisch ist der Mittelvokal *zerfuruhtinne* 17; *dur* 6; 2. Pers. Pl. auf *-ent*: *wârend ir* 7 u. ö.; *soler* 14. Der Sprache nach (und auch wohl zufolge der Schrift) ist das Denkmal gegen das Ende des 11. oder in die erste Hälfte des 12. Jhs. zu setzen.

Gliederung: A. Z. 1—21 ist eine Beichtpredigt und schließt mit der Aufforderung des Priesters an die Gemeinde, ihm das darauf Folgende nachzusprechen. Die Predigt ist eine Interlinearversion.[3]) B. Darauf kommt die Abschwörungsformel Z. 22 f., dann das Glaubensbekenntnis Z. 23—37. C. Die Beichte Z. 38—43 zerfällt in: I. Einleitungs- und Empfängerformel Z. 38 f. II. Hauptteil: Sündenbekenntnis Z. 39 f. (Universalformel, dann von Einzel-

[1]) Scherrer, Verzeichniss der Handschriften der Stiftsbibliothek von St. Gallen S. 84.

[2]) Scherrer S. 456—461 (unser Denkmal Nr. XVI S. 460 f.).

[3]) In MSD. steht der lateinische Text im Zusammenhang unterhalb des deutschen.

sünden nur *mit huor* ff. Z. 40. III. Schluß Z. 40—43: Reue und nochmals Empfängerformel. D. Das Misereatur Z. 44. E. Absolution Z. 44—47.

4. Wessobrunner Glaube und Beichte I.

MSD. Nr. 90 u. II³, 440; Piper, Ält. d. Lit. S. 458; Kelle, LG. 2, 49. 271 f. — Erster Druck von J. G. ab Eckhart, Commentarii de rebus Franciae orientalis II (1729), 935—940, dazu Berichtigungen von Graff, Diutiska 3 (1829), 123 f.; Massmann, Abschwörungsformeln (1839) Nr. 7 S. 36. 74—81; Nr. 35 S. 44 f. 139—142; Piper, Die Schriften Notkers 3 (1883), 389—396. — Sprockhoff S. 64—74.

Hs.: K. K. Hofbibliothek in Wien, Cod. 2681, die Ambras-Wiener Notker-Hs. (s. unten), 11. Jh.; nach dem ersten, die Psalmen 1—50 enthaltenden Teil der Hs., der Bl. 103ᵃ schließt, folgt unser Denkmal auf Bl. 103ᵃ—107ᵇ.

Der Dialekt ist bairisch, 11. Jh.

Gliederung: A. Abschwörungsformel Z. 1 f., dann Gehorsamsversprechung und Bitte an Gott um Gnade und Hilfe Z. 2—5. B. Glaubensbekenntnis Z. 6—63 (Schluß Z. 63 f. = Z. 4 f.). C. Confessio (Beichte) Z. 65—153 (zuerst Bitte an Gott um Verleihung wahrer Reue Z. 65—82; dann I. Einleitungs- und Empfängerformeln Z. 82—85. II. Hauptteil: Sündenbekenntnis Z. 85—153 (Universalformel mit Sündengebiet Z. 85—88; Sündenregister Z. 89—153, bricht vor dem Ende ab).

Die Beichte ist für Frauen bestimmt, wie die Feminina *abtrunnigiu* 70, *sundegistera, meintâtigistero* 73 erkennen lassen.

Wessobrunner Glaube und Beichte I stimmt im größten Teil des Textes überein mit dem folgenden Stück.

5. Bamberger Glaube und Beichte.

MSD. Nr. 91 u. II³, 440—446; Piper, Ält. d. Lit. S. 458; Kelle, LG. 2, 49. 271. — Erster Druck von Reuss, Z. f. d. A. 5 (1845), 453—461, Berichtigungen von A. Vollmer in K. Roths Kleinen Beiträgen (1853) 2, 199 ff.; Piper, Die Schriften Notkers 3 (1883) S. XI—XIX; Scherer, Geschichte der deutschen Dichtung im 11. u. 12. Jahrh., QF. 12, 27 f. Faksimile bei Petzet und Glauning XVII. — Sprockhoff S. 64—74; Schulze S. 98—117.

Hs.: Kgl. Bibliothek in München, Cod. lat. 4460, 190 Bl., 8°, gehörte früher dem Dominikanerkloster in Bamberg. Der Kodex besteht aus vier ursprünglich verschiedenen Handschriften, deren zweite, aus dem 12. Jh., Bl. 103—115 umfaßt, auf Bl. 103—111ᵇ unser Stück, darauf Bl. 111ᵇ—114ᵃ die Beschreibung von Himmel und Hölle (s. Bd. II).

Der Dialekt ist wohl ostfränkisch (Bamberg), da charakteristische Merkmale anderer Mundarten fehlen.

Gliederung: A. Abschwörungsformel, Versprechen von Gehorsam, Bitte um Gottes Gnade und Hilfe Z. 1—5. B. Glaubensbekenntnis Z. 6—92. C. Pura confessio (Beichte) Z. 93—245: zuerst Bitte zu Gott um wahre Reue Z. 93—110; dann I. Einleitungs- und Empfängerformel Z. 110—113. II. Hauptteil: Sündenbekenntnis Z. 113—245 (Universalformel mit Sündengebiet Z. 113—116; Sündenregister Z. 117—230). III. Schluß Z. 231—245 (Unfähigkeit zu völligem Bekenntnis Z. 231—236; Bitte zu Gott um Verleihung wahrer Reue Z. 237—245).

Der Unterschied zwischen Wessobrunner und Bamberger Gl. u. B. liegt in der Glaubensformel (die Beichte ist wesentlich die gleiche), die in B

einen größeren Umfang hat: den Zeilen 6—64 des Wessobrunner Glaubensbekenntnisses entsprechen den Zeilen 6—92 im Bamberger Glauben. Schon in der Wessobrunner Fassung ist der zweite Artikel zu einer Geschichte vom Leben, Leiden und der Auferstehung Christi erweitert in erzählendem Stil, also nicht dogmatisch, sondern historisch-episch (Wessobr. 13—38, Bamberg. 36—64) und an den Artikel vom heiligen Geist schließt sich noch eine Versicherung des Glaubens an die Wirksamkeit der Beichte und Reue und an den rechten Glauben an (Z. 45—64). Im Bamberger Glauben folgt auf den Artikel vom Vater eine Variation des athanasianischen Symbols Z. 6—22, der zweite Artikel ist erweitert durch Sätze von der Natur des Sohnes, Z. 22—35. Diese beiden Zusätze fehlen im Wessobrunner Glauben. Bamberger Gl. u. B. ist vollständig, während Wessobrunner Gl. u. B. mit der Mitte der Z. 184 der Bamberger Formel abbricht. Beide Stücke haben eine gemeinsame Vorlage, B hat den besseren Text.

Die beiden verwandten Stücke stehen schon durch ihren Umfang weit von allen andern ab. Der Stoff ist gedehnt, die starre, dogmatische Formel ist lebendig geworden in volkstümlich gemütvoller Darstellungsart beim Glaubensbekenntnis und in dem predigtmäßigen Eingang der Beichte. Bis dahin ist das Formelhafte aufgelöst in fließende Erzählung. Umgekehrt ist dann die Sündenaufzählung ein bloßes Wortregister; ein persönlicher Ton ließ sich hier nicht leicht anschlagen. In innerer Ergriffenheit gesprochen ist dann die nur in B erhaltene Selbstanklage und die Bitte am Schluß, Z. 231—245.[1])

Im Sündensystem unterscheiden sich die beiden Beichten von den andern wesentlich. Es ist das Schema von neun Hauptsünden. Die im späteren Mittelalter allgemein gültige Anzahl ist sieben, besonders aber in der früheren Zeit herrscht Schwanken, indem statt sieben auch acht oder neun Todsünden angenommen werden.[2]) Die sieben (oder acht, neun) Hauptsünden werden nun nach bestimmten Formen wieder spezialisiert, so daß es große Sündengruppen gibt, an deren Spitze eben eine der Hauptsünden als Führerin (oder Mutter) steht. So ist es in der Bamberger Beichte ein ungeheures, in Scharen geteiltes Heer, dessen Leiter sind: 1. die erste Hauptsünde, der Übermut, *in allem ubermuote*, *superbia*, mit seinem Gefolge, Z. 117—132; 2. eitle Ruhmsucht, *in uppiger guotlichi*, *vana gloria*, Z. 133—141; 3. Neid, *in nîde*, *invidia*, Z. 142—148; 4. Traurigkeit, *in . . . unfroude* bezw. *in trûrigheite* (Z. 151), *tristitia*, Z. 149—152; 5. Trägheit, *in trâgheite*, *acedia*, Z. 153—159; 6. Zorn, *in zorne*, *ira*, Z. 160—168; 7. Habsucht, *in scazgirida* bezw. *in girigheite* (Z. 173), *avaritia*, Z. 169—185; 8. Fraß, *in gîtigi uberezzines* usw., *ventris ingluvies*, Z. 186—198; 9. Üppigkeit, *in . . . huore*, *luxuria*, Z. 199—209.

Daß diese Sündentafel in ihrem vollen Umfang jemals zu praktischem Gebrauche im Abfragen oder Bekennen der Sünden bestimmt gewesen wäre,

[1]) Zum Stil: Steinmeyer, MSD. II², 162—164.
[2]) Siehe die S. 298 angeführten Abhandlungen von Zöckler und Schulze.

ist. ausgeschlossen. Es ist ein möglichst vollständiges Lexikon der menschlichen Verschuldungen, wie die späteren Lasterkataloge. Der Plan stimmt überein mit den Species vitiorum in des Hrabanus Maurus De clericorum institutione III, 38 (Migne 107, 415—418) und dem betreffenden Abschnitt in des Hermannus Contractus Opusculum diverso metro compositum (ed. E. Dümmler, Z. f. d. A. 13, 410 ff.).[1]) Eine ganz ähnliche Sündensammlung ist in des Honorius Augustodunensis Predigt In conventu fratrum (Migne 172, 1087 ff.) eingeschaltet. Während aber diese alphabetisch, ist die unserer beiden Beichten inhaltlich geordnet wie in einem sachlichen Glossar.

In den einzelnen Gruppen also stehen verwandte Begriffe, oft ganz synonyme Wörter, zusammen. Aber die Ordnung ist nicht genau eingehalten, denn manchmal kommt ein und dieselbe Sünde zweimal vor, in verschiedenen Abteilungen, und umgekehrt enthalten die einzelnen Gruppen oft sehr verschiedenartige Laster. Einige Male sind Sünden an den Abschluß von Gruppen angehängt, die aus den sonst üblichen Formularen entnommen sind: beim Übermut die Zeilen 125—132, bei der Trägheit Z. 159 f., bei der Habsucht Z. 181—185.

Nach den Lastern kommt die Tugendreihe im negativen Sinne, d. h. die unterlassenen Tugenden, Z. 210—230, wie auch bei Hrabanus Maurus. Nicht bewahrt hat der Beichtende (*Ich nihabo bihalten*) das christliche Grundgebot, die Liebe zu Gott und dem Nächsten; nicht die drei christlichen Tugenden Liebe, Hoffnung, Glaube, dazu Gottesfurcht, nicht eine große Anzahl Haupttugenden (zum Teil in Synonymen ausgedrückt) und rechtes Verhalten in verschiedenen Anforderungen des religiösen und weltlichen Lebens.

Wie trocken auch eine derartige Anhäufung von Wörtern scheinen mag, für die geistige Erziehung war auch diese Mönchsarbeit ein Mittel. In der Neubildung von Wörtern und Differenzierung von Begriffen lag eine Übung im abstrakten Denken, die für die Sprache zugleich eine Bereicherung des Wortschatzes bedeutet. Aber allerdings, gerade die ungenügende Einreihung der einzelnen Begriffe in größere Gruppen läßt logische Schulung noch sehr vermissen.

Dem Verfasser hat also ein umfangreicher Laster- und Tugendkatalog vorgelegen. Aber doch ist bei einigen Begriffen noch ein anderer Weg der Entstehung nachzuweisen. Unter der Gruppe des Fraßes fallen individuellere Züge auf (Bamberger Gl. u. B. 190—194), es werden erwähnt Lügenerzählungen, unzüchtige Lieder, Hohnreden: das sind die anstößigen Laiengesänge, gegen welche die alte Kirche gleich bei der Bekehrung der Heiden eingeschritten war (s. oben S. 69). Dann folgen „üppige Spiele, Jagdlust, Weltminne“: diese letzteren Vergehen verzeichnet auch Honorius Augustodunensis (Migne 172, 1098 B): *ludis, spectaculis, venationibus tempus consumit.* Einige der Substantiva unter der Traurigkeit (tristitia, B. 149—153): *in wêscreie, in*

[1]) Scherer, MSD. II[3], 444.

wuoftin, in chlagasêre, gehören gewiß nicht zu den Bestandteilen eines Beichtformulars, sie haben ihren Platz in einer Schilderung der Hölle. Eine solche ist ebenfalls in des Honorius Predigt enthalten (Sp. 1099 A B); viel näher aber kommt gerade hier das deutsche Stück „Himmel und Hölle", das in der Handschrift von Bamberger Gl. u. B. enthalten ist, und wir werden also anzunehmen haben, daß beide Stücke, Himmel und Hölle und die Bamberger Beichte, von einem Verfasser herrühren.[1]) Einige Übereinstimmungen sind für einen Zusammenhang beweisend: *wîstuom* Himmel und Hölle 39 = Bamberger B. 220; *mit allemo wolewillen* H. u. H. 40 = *wollawilligheit* B. 214; *geistliche mendî* H. u. H. 62 = *geistlicha mandunga* B. 219; *missehebeda* H. u. H. 86 = *ungehebede* B. 200; *mamminde* 88 = *mamminti* B. 215 finden sich bei der Schilderung der Hölle, in der Beichte unter den Unterlassungssünden. Ferner: *unfrouwida* H. u. H. 119 = *unfroude* B. 149; *aller wêskreio meist* H. u. H. 150 = *in wêscreie* B. 150; *der ursinnigliche zorn* H. u. H. 181 = *in ursinnigheite* B. 160 f. als ein Laster des Zornes; *ubelwillo* H. u. H. 182 = *in ubilwilligheite* B. 143; *tarahaftî* H. u. H. 185 = *tarehafti* B. 147, *untarehafti* 225 f. Dazu kommt, daß die Liste der Haupttugenden in Himmel und Hölle 51—58 die drei Kardinaltugenden Liebe, Hoffnung, Glaube, dazu Wahrheit, Barmherzigkeit, Festmut enthält, die auch in der Liste der führenden Tugenden in der Beichte, Z. 210—214, stehen, wozu dann noch die schon genannten *wîstuom mit allemo wolewillen, geistliche mendî* H. u. H. 39. 40. 62 auch in dem gleichen Abschnitt der Beichte stehen (*minna, wîstuom* und *wolewille* in H. u. H. 38—40 sind allerdings die Begriffe der drei göttlichen Personen, = *memoria, intelligentia, voluntas* nach Augustins Lehre von der Dreieinigkeit). — Merkwürdig ist die Parallele *betwungeniste phragina* H. u. H. 132 mit *in bitwunginheite, in pfraginungo* B. 174, denn in H. u. H. hat *phragina* die Bedeutung 'Bedrängnis', sollte dann aber *pfrangina* heißen, denn bei *phragina* ist doch an ahd. *pfraginâri* 'Händler' zu denken, während hier der Sinn ein Substantiv zu mhd. *pfrangen, pfrengen* 'pressen, drängen, bedrücken' verlangt. Also liegt entweder ein Schreibfehler vor oder eine Verwechslung der beiden Wortstämme *pfrag-* und *pfrang-*. Bei der Schilderung der Hölle ist der Begriff „bedrückende Fessel" am Platze, dagegen muß bei der Einreihung unter die Laster des Geizes, unter welchen *in bitwunginheite, in pfraginungo* in der Beichte aufgeführt wird, an eine Übertragung der Bedeutung gedacht werden, insofern die Habsucht bedrängende Sorgen verursacht, sowohl dem Geldgierigen, der in ihrem Bann steht, als dem, der jenem verfällt; **pfranginunga* aber, Handeltreiberei, würde wieder in den Zusammenhang der Habsuchtswörter in der Beichte passen. Jedenfalls liegen verschiedene Ideenassoziationen und wohl auch Mißverständnisse bei der Anwendung des Wortes vor.

[1]) Scherer, MSD. II³, 445. Sprockhoff hat S. 72 f. eine Reihe Gleichungen zwischen beiden Werken verzeichnet; von diesen stimmen die meisten nur im allgemeinen, zeigen aber doch den gemeinsamen Gedankenkreis; s. auch B. Q. Morgan, Beitr. 38, 344.

Das Wahrscheinlichste ist, daß ein und derselbe Geistliche zuerst die Predigt über Himmel und Hölle bezw. über die Laster des Weltstaates und über die Tugenden des Gottesreiches abfaßte und dann, unter Benutzung eines sehr langen Sündenregisters, eine Beichte (Vorlage von Bamberger Gl. u. B. und Wessobr. Gl. u. B. I) zusammenstellte, welche beiden Quellen, Predigt über Himmel und Hölle und Sündenkatalog, in ähnlicher Weise zusammenhingen, wie wir das in des Honorius Predigt noch tatsächlich beobachten können.

Die Entstehungszeit der gemeinsamen Vorlage von Bamberger Gl. u. B. und Wessobrunner Gl. u. B. I ist gegeben mit der Datierung von Himmel und Hölle. Das Thema von der Gegenüberstellung der himmlischen Herrlichkeit und der Qualen der Hölle wurde beliebt nach der Mitte des 11. Jahrhunderts. Der Ursprungsort ist nicht ganz sicher. Baiern oder Bamberg kommen in Frage. Die Wessobrunner Beichte ist höchst wahrscheinlich nicht in diesem Männerkloster entstanden, da sie für Frauen, also eher für ein Frauenkloster berechnet war.

6. St. Galler Glaube und Beichte III.

MSD. Nr. 92 u. II³, 446 f.; Piper, Ält. d. Lit. S. 457; Kelle, LG. 2, 49. 472. — Ältester Druck bei Hattemer, Denkmahle des Mittelalters 1 (1844), 330, dazu Kollation von Steinmeyer, Z. f. d. A. 17 (1874), 449, und von Piper, Z. f. d. Phil. 11 (1880), 274. — Sprockhoff S. 44 f.

Hs.: Stiftsbibliothek in St. Gallen Nr. 338, 798 S., 4°, 10. Jh.;[1]) das Glaubensbekenntnis ist im 12. Jh. auf der ursprünglich leeren Seite 304 eingetragen worden.

Der Dialekt ist alemannisch.

Gliederung: A. Abschwörungsformel Z. 1. B. Glaubensbekenntnis Z. 2 bis 16. C. Beichte Z. 16—21: Sündengebiet Z. 17; Schluß: Reue und Schuldbekenntnis, Bitte um Vergebung der Sünden Z. 17—21.

Das Stück ist eigentlich ein Glaubensbekenntnis mit angehängter Beichtformel.

7. Alemannischer Glaube und Beichte.

MSD. Nr. 93 u. II³, 447—449; Piper, Ält. d. Lit. S. 457. — Massmann, Abschwörungsformeln (1839) Nr. 9 S. 37 f. 75—80. — Sprockhoff S. 44 f.

Das Denkmal ist nur in drei Drucken überliefert: A. Goldast, Alemannicarum rerum scriptores II (Francof. 1606), 173. B. J. Stumpf, Schweizerchronik IV, 50 (Zürych 1548) Bl. 325b, in modernisierter Sprache. Beide Drucke sind ein und derselben Handschrift entnommen, die wahrscheinlich in St. Gallen war. C. Eine nur wenig erweiterte Fassung von B gibt der Abdruck einer verlorenen Straßburger Hs. in Schilters Thesaurus I, mon. catech. 86 f. Der Dialekt ist hier elsässisch, es kommen aber niederdeutsche Formen vor: *ick*, *ye* = *hie*, *he* 'er', *lacke* = *lac he*, *sale* = soll, *v* für *b* in *keloue* (*dat* in dem vorausgehenden Vaterunser, s. Massmann S. 38). Vielleicht erklärt sich die unsinnige Orthographie daraus, daß der Schreiber ein geborener Niedersachse

[1]) Scherrer, Verzeichniss S. 118.

war, der aber im Elsaß lebte und elsässischen Dialekt angenommen hatte. Die Abfassungszeit fällt wohl erst ins 15. Jahrhundert, aber die Vorlage von C mag noch spätalthochdeutsch gewesen sein.

Das Original der Beichte war alemannisch.

Gliederung: A. Abschwörungsformel Z. 1 f. B. Glaubensbekenntnis Z. 2 bis 27. C. Die Beichte umfaßt nur Z. 27—29 und ist = St. Galler Gl. u. B. III, 16 f., bricht aber mitten im Sündengebiet ab.

8. Benediktbeurer Glaube und Beichte II.

MSD. Nr. 94 u. II³, 449 f.; Piper, Ält. d. Lit. S. 457; Kelle, LG. 2, 49. 272. — Erster Druck von J. Ch. von Aretin, Beiträge 1 (1803), 5, 81—84; Docen, Einige Denkmäler der ahd. Literatur (1825) S. 7 f.; Massmann, Abschwörungsformeln (1839) Nr. 24 S. 41 f. 125—127; Piper, Die Schriften Notkers 3 (1883) S. V—VII. — Sprockhoff S. 61.

Hs.: Kgl. Bibliothek in München, Cod. lat. 4552, aus Benediktbeuern, 306 Bl., fol., 11./12. Jh., enthält lateinische Predigten und auf Bl. 150ᵇ, das ursprünglich leer geblieben war (Ende einer Lage), unser Denkmal (die erste Zeile steht auch rot auf dem leeren Bl. 1ᵇ).

Der Dialekt ist bairisch, 12. Jh. Echt bairisch ist das Wort *getuldet* Z. 18 zu *tulden* ein Fest feiern.

Gliederung: das Glaubensbekenntnis fehlt, ist aber nach den ersten Worten: *Mit disimo glôben* als vorhergehend vorausgesetzt. Überliefert ist also nur die Beichte. I. Einleitungs- und Empfängerformel Z. 1—7. II. Hauptteil: Sündenbekenntnis Z. 7—38 (Universalformel Z. 7—10; Aufzählung der Sünden Z. 10—38). III. Schluß: Bitte um Gottes Gnade Z. 38—41.

9. Wessobrunner Glaube und Beichte II.

MSD. Nr. 95 u. II³, 450 f.; Piper, Ält. d. Lit. S. 457. — Erster Druck bei Docen, Miscellaneen 1 (1807), 16 f.; F. Keinz, Münchener SB. 1869, 1, 543—546; Piper, Die Schriften Notkers 3 (1883), 396—399. — Sprockhoff S. 60 f.

Hs.: Kgl. Bibliothek in München, Cod. germ. 5248, 5, zwei Pergamentblätter des 12. Jhs., kl. fol., die einer Wessobrunner Handschrift vorgeheftet waren.

Die Sprache ist bairisch (*tulttage* 41), besonders durch häufige Auslassung des schwachen *e* und durch Verschmelzung mehrerer Wörter stark mundartlich gefärbt, womit die Sprache des gewöhnlichen Lebens wiedergegeben ist. — Über dem deutschen Text steht eine lateinische Interlinearversion.

Gliederung: A. Glaubensbekenntnis Z. 1—19. B. Ansprache des Priesters an die Gemeinde (Admonitio) Z. 20—26, unter Benützung von Jacob. 2, 17. C. Jetzt erst folgt die Abschwörung Z. 27 f. D. Beichte Z. 28—49: I. Einleitungs- und Empfängerformel Z. 28—34. II. Hauptteil: Sündenbekenntnis Z. 34—46 (Universalformel Z. 34—36; Sündenaufzählung Z. 36—46). III. Schluß: Schuldbekenntnis, Bitte an den Priester um Ablaß Z. 46—49. Darauf werden durch Misereatur, Indulgentiam Z. 50 die betreffenden Teile des ferneren Beichtrituals angedeutet.

Die Personen in der Empfängerformel Z. 28—34 sind die gleichen wie in der Confessio des Honorius (s. oben) und begegnen zum Teil auch in

der Benediktbeurer Beichte II (Nr. 94), 2—7 und III (Nr. 96), 38—44 und in der Münchener Beichte (Nr. 97), 40—45. Wörtliche Anklänge an die Benediktb. B. II und III sind *dietfastun* Wessobr. B. II, 40 = *dietvaste* Benediktb. B. II, 20 und *dietevaste* III, 56 f.; *tulttage* Wessobr. B. III, 41 = *getuldet* Benediktb. B. II, 18.

Die Abrenuntiatio steht hier vor der Beichte statt wie gewöhnlich vor dem Glauben, wie noch in Honorius' Confessio und in Benediktb. B. III, 37 f. (in Benediktb. B. II fehlt die Abrenuntiatio überhaupt).

10. Benediktbeurer Glaube und Beichte III.

MSD. Nr. 96 u. II², 451—455; Piper, Ält. d. Lit. S. 457. — Erster Druck bei Docen, Miscellaneen 1 (1807), 10—15; Massmann, Abschwörungsformeln (1839) Nr. 10 S. 38. 75—80; Nr. 22 S. 41. 123—125; Nr. 38 S. 45 f. 145 f.; Nr. 40 S. 46. 146 f.; Kelle, Speculum ecclesiae altdeutsch, München 1858, S. 3—8, dazu Schönbach, Z. f. d. A. 24 (1880), 87—93; Piper, Die Schriften Notkers 3 (1883) S. VII—XI. — Sprockhoff S. 61—63.

Hs.: Kgl. Bibliothek in München, Cod. germ. 39, 178 Bl., 4°, 12. Jh., aus Benediktbeuern, enthält die von J. Kelle unter dem Titel Speculum ecclesiae altdeutsch herausgegebene (1858) Predigtsammlung.[1]) Unser Denkmal bildet zu ihr die Einleitung und steht auf Bl. 1—3, jedoch fehlen zwischen der Beichte und den Predigten zwei Blätter.[2]) Geschrieben ist es, wie die Predigten, um 1170. Die Heimat ist nicht sicher zu bestimmen. Im ganzen ist die Lautgebung eher alemannisch, aber auch bairische Elemente finden sich.

Das Stück ist das inhaltsreichste unserer beichtliturgischen Denkmäler, denn außer den Hauptteilen, dem Symbolum und der Beichte, enthält es noch die vom Priester gesprochenen Zwischenglieder: Post fidei adnunciationem Z. 18—32, Exhortatio ad confessionem Z. 33—36, den Übergang zur Absolution „Post confessionem" Z. 97—106, die Indulgenzformel Z. 107—114, und zum Schluß die Admonitio post indulgentiam, die Ermahnung zur privaten Beichte, Z. 115—123, und noch den Anfang des allgemeinen Gebets, der Oratio pro ecclesia Z. 124 f. In diesem Formular und in dem ebenso angelegten System des Honorius (Migne 172, 819—827 bezw. 830) haben wir die beste Darstellung des Vorgangs der allgemeinen Beichte.

Die Gliederung in die einzelnen liturgischen Teile ist durch die eben aufgestellten Abschnitte gegeben, die von der Handschrift selbst durch die lateinischen Überschriften bezeichnet sind. Die Beichte, Z. 37—96, ist folgendermaßen aufgebaut: auf die Abrenuntiatio Z. 37 f. folgen I. Einleitungs- und Empfängerformeln Z. 38—46. II. Hauptteil: Sündenbekenntnis Z. 46—84 (Universalformel Z. 46—52; Sündenaufzählung Z. 52—84). III. Schluß: Bitte um Verleihung rechter Bußfertigkeit, wahrer Reue, um Ablaß und um das Himmelreich Z. 84—92; darauf eine Variation des Schlusses (*vel aliter*) Z. 93—96.

Die Anordnung der einzelnen Sünden ist nach denselben Grundsätzen wie in Benediktbeurer Gl. u. B. II angelegt, also gehen beide, die Benedikt-

[1]) Beschreibung der Handschrift ebda S. XI ff.

[2]) Schönbach, Wiener SB. 135 (1896), erstes Stück S. 2.

beurer Beichte II und III mit der Reichenauer Beichte und der Confessio des Honorius Augustodunensis auf ein gemeinsames Original zurück (s. oben S. 313). Dabei bilden die beiden Benediktbeurer Stücke wieder eine engere Einheit für sich. Hinter jedem Satz in der Sündenerklärung folgt das Bekenntnis der Reue, *daz riuwet mich*. Bei sonst starken Abweichungen finden sich doch auch nähere Übereinstimmungen.

11. Münchner Glaube und Beichte.

MSD. Nr. 97 u. II³, 455—460; Piper, Ält. d. Lit. S. 457, Nachtr. S. 238—241. — Erster Druck bei Massmann, Abschwörungsformeln (1839) Nr. 11 S. 38. 81 f.; Nr. 34 S. 44. 138 f.; Nr. 39 S. 46. 146; weitere Bruchstücke bei F. Keinz, Münchner SB. 1869, 2, 290—295. — Sprockhoff S. 63 f.

Hs.: Kgl. Bibliothek in München, Cod. germ. 5248, 6, zwei Pergamentblätter des 12. Jhs., 8°, Anfang einer deutschen Predigthandschrift.

Der Dialekt ist bairisch. Auch dieses Formular enthält, wie Benediktbeurer Gl. u. B. III, eine umfassende Beichtanweisung, die indes nicht so ausführlich ist wie dort. Voraus geht hier eine Rede des Priesters an die Gemeinde (Admonitio) Z. 1—13, mit der Ermahnung zu rechtem Glauben und wahrer Reue, die mit der Aufforderung schließt, ihm das Folgende nachzusprechen, das ist die Fides catholica, Z. 14—39, der die Abrenuntiatio vorangeht, Z. 14 f. Auf das Glaubensbekenntnis folgt die Beichte Z. 40—55, dann das Misereatur und Indulgentiam Z. 56—62, beide lateinisch, mit schließendem Kyrie eleyson Z. 62 f. Am Ende kommt das Paternoster, von dem aber nur die vier ersten Worte vorhanden sind, Z. 64.

Die Beichte ist folgendermaßen gegliedert: I. Eingangs- und Empfängerformel Z. 40—45. II. Hauptteil: Sündenbekenntnis, nur aus einer Universalformel bestehend, Z. 45—49. III. Schluß (lückenhaft): Bitte um rechte Reue und um Gewährung Z. 49—55.

12. Niederdeutscher Glaube.

MSD. Nr. 98 u. II³, 461 f.; Piper, Ält. d. Lit. S. 457. — Massmann, Abschwörungsformeln (1839) Nr. 13 S. 39. 83 f.; H. Kern, Taal-en Letterbode 6 (1875), 210.

Die Hs., einst in der palatinischen Bibliothek in Heidelberg, ist verloren, daraus abgedruckt ist das Stück in Marci Zuerii Boxhornii historia universalis, Lugduni Batavorum 1652, p. 101. Es ist eine Übersetzung (mit Zusätzen und Änderungen) der Fides catholica des Honorius Augustodunensis (Migne 172, 823 f.). Ein hochdeutsches Original scheint noch durch in Fällen wie *ke-* für *ge-* in *Ic kelâve* (oft), *tû* = *zuo* 11, *âne aller slach ende* 6, *ûffart* 18.

Beichtformeln wurden das ganze Mittelalter hindurch aufgezeichnet. Einige solche sind in MSD. II³, 456 ff. abgedruckt: Glaube und Beichte der Wiener Hs. 2718 (13. Jh.)[1]) ist eingelegt in eine Adventspredigt, mit Hinsicht auf den Empfang des heiligen Abendmahls (Z. 20—23), das zu Weihnachten und zu Ostern zu nehmen ist (Hoffmann S. 110, 35 ff.). Das Stück ist schon

[1]) Hoffmann, Fundgruben 1, 111 f.

etwas anders stilisiert als die älteren. Auf das Misereatur und Indulgentiam folgt als Schluß die Commemoratio vivorum, d. i. die Oratio pro ecclesia, das allgemeine Gebet.

Auch in dem Stück der Linzer öffentlichen Bibliothek aus Baumgartenberg (14. Jh.), MSD. II³, 457, steht das allgemeine Gebet, und zwar am Anfang, darauf das Vaterunser, der englische Gruß, das Glaubensbekenntnis, die Confessio generalis, die Indulgentia.

Eine merkwürdige Formel ist Zeitzer Glaube und Beichte, MSD. II³, 437. Es ist deutsch-lateinische Mischprosa. Der Verfasser hatte eine deutsche Beichte als Vorlage, in die er einige Wörter, manchmal unrichtig, ins Lateinische übersetzte. Das deutsche Original gehörte wohl dem 11. Jh. an.

Seit dem 14. Jh. erschienen dann umfassendere 'Beichtbücher' für den Priester zur Vorbereitung auf das Bußsakrament, Zusammenstellungen alles dessen, was sich auf Sünde und Reue bezieht, mit Ausdehnung auf die Glaubenslehre überhaupt. So das von Oberlin herausgegebene „Bihtebuoch, Dabey die Bezeichenunge der heil. Messe" (14. Jh.), Straßburg 1784; Die Bamberger Beichtbücher aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts, hrsg. von Heinrich Weber, Kempten 1884; Beichtbüchlein des Magisters Johannes Wolff (Lupi), 1455—1468, hrsg. von F. W. Battenberg, Gießen 1907; Martins von Amberg Gewissensspiegel (14. Jh.), s. Wackernagel, LG. 1², 422 Anm. 10; vgl. auch V. Hasak, Der christliche Glaube des deutschen Volkes beim Schlusse des Mittelalters (1868) passim.

§ 61. Prosagebete.

Die althochdeutsche Gebetliteratur ist nicht umfangreich; außer den schon behandelten Denkmälern, dem Prosaanhang des Wessobrunner Gebets und den kleinen Reimstrophen Sigiharts und des Augsburger Gebets, sind nur kurze prosaische Orationen erhalten, deren mehrere den Abschluß von andern religiösen Denkmälern bilden. Nur das von Ôtloh zusammengestellte Stück ist eine inbrünstige Aussprache des Herzens und das einzige persönliche, mit einigen individuellen Zügen ausgestattete Gebet.

Man teilt die Gebete für gewöhnlich ein in Lob-, Dank- und Bittgebete (zu welchen speziell die Beichtgebete gehören). Hrabanus Maurus, De clericorum instit. II, 12 (Migne 107, 330) gibt eine Vierteilung: Obsecrationes, Bittgebete; Orationes, Gelöbnisse frommen Lebens; Postulationes, Gebete für andere, für die Angehörigen, für den Frieden, für alle Menschen, für die Könige; Gratiarum actiones, Dankgebete. Dem Inhalt nach sind die uns erhaltenen Stücke (unter Zugrundelegung der Dreiteilung) Bittgebete. Das Augsburger, das St. Emmeramer und das Klosterneuburger Gebet stehen unter sich in engerem Zusammenhang durch das Thema von der Erlösung von Sünden; es sind also Beichtgebete; schon durch diesen gleichen Inhalt sind auch gleiche Formeln bedingt. Eine zweite Gruppe bilden der prosaische Teil des Wessobrunner Gebets, das fränkische Gebet, aus dem St. Emmeramer Gebet

die Zeilen 10—14 und das Schlußgebet der Fuldaer Beichte Hs. AC (MSD. Nr. 73, 22 f.); sie enthalten allgemeine Bitten.

1. Fränkisches Gebet.

MSD. Nr. 58 u. II³, 344 f.; Piper, Ält. d. Lit. S. 110 f., Höf. Epik 3, 673; Kelle, LG. 1, 62 f. 78. 320; Kögel, LG. 2, 453 f., Grundr.² S. 153. — Erster Druck von Docen, Einige Denkmäler der ahd. Literatur (1825) S. 7; Massmann, Abschwörungsformeln (1839) Nr. 62 S. 51 f. 171; Boretius, Capitularia 1 (1883), 224. Faksimile bei Enneccerus 6; Petzet und Glauning IV.

Hs.: Kgl. Bibliothek in München, Cod. lat. 14468, aus St. Emmeram in Regensburg, 112 Bl., 4°; laut eigenhändiger Notiz auf Bl. 1ᵃ geschrieben 821 auf Befehl des Bischofs Baturich von Regensburg, enthält meist kanonische und kirchenrechtliche Stücke. Das Gebet steht auf Bl. 110ᵃ unmittelbar hinter der Admonitio generalis von 789.[1])

Auf das deutsche Gebet folgt, eingeleitet durch die Worte *id est*, die lateinische Übersetzung,[2]) wörtlich außer dem richtigen *bonam voluntatem* für *rehtan uuilleon* des deutschen Textes. Das fränkische Gebet hat mit dem Prosateil des Wessobrunner Gebets gemeinsam (s. oben S. 137—139) die Ausdrücke bezw. Begriffe: *forgip mir ... guodan galaupun ... indi rehtan uuilleon*, wo jedoch das Wessobrunner Gebet die Attributiva richtig setzt: *rehta galaupa enti côtan uuilleon*; *gauuitzi* entspricht dem *uuîstôm*, *huldî* dem *ganâda* des Wessobrunner Gebets.

Der ursprüngliche Dialekt ist rheinfränkisch: *uo* in *guodan*, *guodun*; Dentale: *thû*, *thîna* (2 mal), *guodan*, *guodun*, *indi* (5 mal); *p* in *hilp*. Der Schreiber hat bairische Laute hineingebracht: *t* in *truhtîn*, *gasuntî*, inl. *p* in *galaupun* und wohl auch Präfix *ga-* in *gauuitzi*, *galaupun*, *gasuntî*; auch *for-* in *forgip* ist, bei der Entscheidung ob rheinfränkisch oder bairisch, für das letztere zu beanspruchen.

Zwischen 789 und 821 sind die wenigen Worte in deutscher Sprache zusammengestellt. Die Bezeichnung „deutsches Originalgebet" kann irreführen: deutsch ist nur die Sprache, der Inhalt ist ganz und gar aus herkömmlichen lateinischen Formeln zusammengesetzt, die uns zum Teil schon aus dem Prosaabschluß des Wessobrunner Gebets bekannt sind und in Z. 10—14 des St. Emmeramer Gebets sowie im Schlußgebet der Fuldaer Beichte wiederkehren. Die ganze Formel war eines der gebräuchlichsten Gebete und begegnet daher lateinisch in mancherlei Variationen häufig in Meß- oder Beichtbüchern oder Gebetsammlungen. Gesprochen wurde das Gebet bei verschiedenartigen geistlichen Handlungen, besonders am Abschluß, hauptsächlich auch beim öffentlichen Gottesdienste. Es enthält die Grundgedanken des heute vorgeschriebenen sog. Allgemeinen Gebets.

2. St. Emmeramer Gebet.

MSD. Nr. 78 B u. II³, 397—402; Braune, LB. Nr. 18 u. S. 176; Piper, Ält. d. Lit. S. 111; Kelle, LG. 1, 78. 135. 356; Kögel, LG. 2, 556 f., Grundr.² S. 149; Steinmeyer, Ergebnisse

[1]) Zu der Hs. s. auch Uhl, Winiliod, 2. Teil S. 12 f.

[2]) R. v. Raumer, Einwirkung des Christentums auf die ahd. Sprache S. 59.

S. 218. — Erster Druck der Hs. A (zugleich mit B): Franz Pfeiffer, Forschung und Kritik auf dem Gebiete des deutschen Altertums II, 20—38, Wiener SB. 52 (1866); erster Druck der Hs. B: Docen, Einige Denkmäler der ahd. Literatur (1825) S. 6; Massmann, Abschwörungsformeln (1839) Nr. 30 S. 43. 131—134; M. Pfannerer, Altd. Beicht- und Gebetformel aus einem Codex des Stiftes Tepl, Progr. d. Gymn. zu Pilsen 1870; Piper, Z. f. d. Phil. 15 (1883), 83 f. (dazu vgl. MSD. II³, 398 Z. 1 f. von oben); Steinmeyer, Ergebnisse S. 218.

Hss.: A im Stift Tepl bei Marienbad in Böhmen, 224 S., 8°, 9. Jh., stammt, laut Eintrag auf der letzten Seite, aus dem Kloster Oberaltaich in Niederbaiern. Unsicher ist, ob die Hs. in St. Emmeram oder in dem 1104 neu begründeten Kloster Oberaltaich entstanden ist, da in dieses Handschriften von St. Emmeram übergegangen sind. A ist aus zwei ursprünglich verschiedenen Handschriften zusammengestellt, die erste besteht aus einem Poenitentiale, die zweite enthält eine „Sammlung von Gebeten, Beichten, Litaneien, Segensformeln“ und unter den Confessiones (Beichten) auf S. 182—186 unser Gebet. B. Kgl. Bibliothek in München, Cod. lat. 14345, 117 Bl., fol., 11. Jh., stammt aus St. Emmeram,[1]) enthält die Briefe Pauli lateinisch mit deutschen Glossen und, von anderer Hand, auf dem letzten Blatt, 117ª, unser Gebet.

In A und B folgen auf das deutsche Stück zwei bezw. ein lateinisches Gebet (abgedruckt MSD. II³, 398).

Das St. Emmeramer Gebet zerfällt in zwei Teile (vorausgesetzt ist im folgenden für die Zeilen 10 zweite Hälfte bis 14 erste Hälfte die Fassung B, zitiert wird jedoch wegen der Deutlichkeit nach A): I. Z. 1—11, die Confessio (a. Sündenbekenntnis, Z. 1—7; b. Beichtgebet mit Bitte um Gnade, Z. 7—11), übereinstimmend mit der älteren bairischen Beichte; II. Z. 12—24, den die ältere bairische Beichte nicht hat (a. allgemeines Gebet mit demselben Inhalt wie das fränkische Gebet, Z. 12 zweite Hälfte bis Z. 14 erste Hälfte; b. Beichtgebet, Bitte um Gnade, Z. 14 zweite Hälfte bis Z. 24).

Das zweite Gebet, IIb, ist wie das erste, IIa, aus geläufigen Formeln zusammengestellt. Gott, der als Erlöser dargestellt ist (Z. 15), und Christus werden um Gnade für den sündigen Knecht (*famulus*, *servus*) angefleht; Gottes Gnade, Barmherzigkeit und Milde Z. 19 f. = *clementia et misericordia*, die häufig in Beichtformeln vorkommen; *helfan* wie *adjuvare*, *adjutor* 12. 18; *du eino uueist uueo mîno durfti sint* 19 f., vgl. *wizzist daz ich sîn durftich sî* MSD. Nr. 96, 86 (vgl. auch II³ S. 415); besonders häufig kommt die letzte Bitte des Vaterunsers vor, in unserm Gebet am Abschluß Z. 23, ferner MSD. Nr. 92, 20 f., Nr. 96, 95; Wasserschleben, Bußordnungen S. 423. 426: *Dominus custodiat te ab omni malo*, S. 553: *ut vitam praesenti ab omni malo eos eripias*, S. 555: *liberet vos Deus ab omni malo.*

Der Entstehung nach waren es aber ursprünglich nicht zwei, sondern drei verschiedene Stücke: α) Z. 1—11 = der ält. bair. Beichte; β) Z. 12—14 = dem fränk. Gebet; γ) Z. 14—24 ein Beichtgebet, ein anderes als das in Z. 7—11. Daß β und γ ursprünglich getrennt waren, zeigt sich auch darin, daß β in den altslavischen Beichten nicht vorkommt.

[1]) Steinmeyer, Ahd. Gl. 4, 538.

Die in altkirchenslavischer Übersetzung überlieferten zwei bairischen Beichten, die altkarantanischen (s. unten),[1]) stehen in naher Beziehung zur älteren bairischen Beichte bezw. dem St. Emmeramer Gebet. Die Confessio (= I. Hauptteil a und b, Z. 1—11) geht beiderseits auf ein und dieselbe Formel zurück. Das zweite Gebet des zweiten Teils (IIb, Z. 14—24) enthalten die slavischen Übersetzungen ebenfalls, mit Variationen, stellenweise aber doch wörtlich. Das Gebet der zweiten slavischen Beichte C, MSD. II³, 434 Z. 17—24, ist einheitlicher als das in der ersten, A, ebda S. 433 Z. 24—434, 30, und als der entsprechende Passus im St. Emmeramer Gebet. Es enthält drei Sätze: 1. Gott, gib mir Deine Gnade, daß ich am jüngsten Gericht vor Dir bestehe = St. Emm. 7 ff.; 2. Dir, Gott, empfehle ich mich . . . = St. Emm. 19 ff.; 3. Christus, bewahre mich vor dem Übel = St. Emm. 14 ff. und 23 f. Es ist wohl etwas gekürzt, denn die Stellen der slav. Beichte A Z. 18 und Z. 21 (= St. Emm. Geb. Z. 19 und Z. 16, s. MSD. II³ S. 435) fehlen hier, kommt aber dem Original näher als das St. Emmeramer Gebet, während in der slav. Beichte A die Reihenfolge durch Aufnahme von Sätzen des Gebets in den Beichtteil gestört ist. Auch Einzelheiten stellen sich im St. Emmeramer Gebet als unecht heraus. Der mit '*daz*' eingeleitete Satz Z. 7, gegenüber *kauuerdôs fargepan* der ält. bair. Beichte Z. 7, scheint doch nicht vollständig zu sein (vgl. Vondrák, Z. f. slav. Phil. 16, 124); Z. 8 bei *fora dînên augôn* ist '*injudicii die*' ausgefallen (C. 18 f.). Daß an die Stelle von *trohtîn* 14 *Christ cotes sun* 15 zu setzen ist, wie Scherer, MSD. II³ S. 400 Z. 7 von unten, vermutet, wird erwiesen durch die altslav. Beichte C Z. 22, MSD. II³, 434, 22, *Christe, dei fili* usw. Stark aber ist die Umbildung des zweiten Gebets (IIb). Hier sind im St. Emmeramer Gebet überflüssige Sätze eingeschaltet, die den Inhalt nicht materiell vermehren, sondern nur in der Stimmung, im Pathos verstärken und ihn gegenüber dem straffen Text der slav. Beichte C verschwommen machen. Es sind die Bitten um Hilfe Z. 17 f. (*kauuerdo mir helfan*, Wiederholung von Z. 10 [bezw. 12]) und um Gnade Z. 22 f. (*leisti* . . . bis *scalhe dinemo*); die Bitte um Erlösung am Schluß ist auch schon Z. 15 vorgebracht. Falsch ist die Stellung der Substantiva in der Reihe Z. 20 f.; die richtige Folge hat die altslav. Beichte C Z. 21: zuerst die Trias der Möglichkeiten des Sündigens, Wort, Werke und Gedanken[2]); dann die körperlichen Bestandteile des Menschen, Herz und Leib, dann Leben und Lebenskraft (Seele).

Der Text der Hs. B ist in den Zeilen 10—14 korrekter als der von A. Diese lauten nach B: *Got almahtîgo, kauuerdo mir helfan enti gauuerdo mir fargeban keuuizzida enti furistentida, cutan uuillun mit rehtan galoupon za dînemo deonosta*; A dagegen hat nach *farkepan* Z. 11 *kanist enti kanâda* aus Z. 7 wiederholt (wo die Worte gemäß der älteren bairischen

[1]) Scherer, MSD. II³, 433 ff.; Vondrák, Beitr. 22, 201—208 u. Z. f. slavische Philologie 16, 118—132; Braune, Beitr. 1, 527—534.

[2]) In dem ersten Teil des St. Emmeramer Gebets, in der Beichte Z. 2 f., sind diese drei Punkte richtig zusammengestellt. Der zweite Teil mit der unverständigen Umstellung rührt eben von einem andern Verfasser her.

Beichte Z. 7 hingehören) und dahinter *in dînemo rîhe* zugesetzt und hat ferner darauf *Kot almahtîgo, kauuerdo mir helfan enti* wiederholt (Z. 12 = 10. 11). Eine Verwirrung wie in A konnte bei diesen aus mündlich fortgepflanzten Gebeten bestehenden Formeln leicht eintreten, wahrscheinlicher aber ist es, daß die Störung durch spätere Eintragung des Gebetes Z. 12—14 entstand. In einer der Vorlagen wurde dieses in den Text oder am Rande erst noch nachträglich eingetragen, wodurch die ganze Stelle schwerer lesbar wurde.

Von *trohtîn* Z. 14 an ist B kürzer als A. Es stehen in B nicht die attributiven zweigliedrigen Formeln *suntîgun enti unuuirdîgun* 16 f., *suntîkemo enti fartânemo* 18, nicht die attributive Partizipialkonstruktion *uuânentemo dînero kanâdôno* 18 f. und die darauf folgende attributive Doppelformel *enstîgo enti milteo* 19, nicht die zweiten Glieder der Doppelformeln *in dîno kanâda enti in dîno miltida* 20 und *suntîgin enti unuuirdîgun* 22 ff., endlich ist *kauuerdo mih canerjen* 23 zusammengezogen in *kaneri mih.* Welcher Text ist nun der ältere, der längere von A oder der kürzere von B? Das Fehlen oder Vorhandensein dieser in Betracht kommenden Stellen kann nicht auf Zufall oder Schreiberwillkür beruhen, vielmehr setzt das Verhalten der beiden Handschriften in bezug auf die Doppelformeln eine Methode voraus: B tilgt besonders die Stellen von A, die ohne Schädigung des tatsächlichen Inhalts fehlen können, das sind Attribute.[1]) Ganz klar liegen zwei Stilarten vor. Die Ausdrucksweise von A ist durch die zweigliedrigen Formeln rhetorisch geschmückt, die von B ist, da diese fehlen, einfach. Gewiß ist im Grunde die einfache Form die ursprüngliche,[2]) denn ganz ungeschminkt ist die Sprache der alten Gebete. Trotzdem ist von unsern beiden Stücken das einfachere B jünger und erst aus A gekürzt. Eine allgemeine Erwägung spricht von vornherein für diese Annahme. Der deutsche Grundtext von A und B hatte als Vorlage ein lateinisches Gebet, dafür spricht eben jene Verfeinerung des Stils durch die Doppelformeln, die wohl ein lateinischer, nicht aber ein deutscher Autor angebracht haben wird. Unmittelbare Beweise für eine lateinische Quelle sind: die Partizipialkonstruktion in A *uuânentemo dînero kanâdôno* 18 f.; die undeutsche Stellung des Possessivpronomens *dîn, suntîgun enti unuuirdîgun scalh dînan* 16 f., *suntîkemo enti fartânemo dînemo scalhe* 18 f., *in mir suntîgin enti unuuirdîgin scalhe dînemo* 22 f., und auch in B: *uper mih suntîgan dînan scalh* 22 f.; endlich auch *pifilhu* Z. 20 in A und B ohne persönliches Pronomen. *Uuânentemo dînero kanâdôno* 18 f. in A ist also alt, es ist nicht wohl denkbar, daß es ein deutscher Schreiber

[1]) Den Vorzug vor A hat B in Z. 16 *sôso du uuellês enti sôso dir ge zeh sî*, denn es stimmt näher zu der altslav. Beichte A 22 f. *prout tua misericordia et tibi placitum* als *sôso du uuellês inti dîno canâdâ sîn* A; *gezeh* = mhd. *gezëch* 'gefügt, geordnet', zu *gezëchen* anordnen, veranstalten, schaffen, kann die Bedeutung von 'wohl geordnet, passend' = *placitum* haben. Die Lesart von A [*sôso*] *dîno canâdâ sîn* ist nachgeahmt dem [*sô*] *dîno miltida sîn* 9 f. — Von Z. 12 an hat A in Reihenaufzählungen *ja* statt *enti.* B hat auch hier *enti.*

[2]) Ein Begriff der lateinischen Vorlage ist in zwei Synonyma aufgelöst auch in Ôtlohs Gebet, MSD. II[3], 415 Z. 15 ff. von oben.

zugesetzt, wohl aber daß ein solcher diese Wendung weggelassen hat. Mit dem *suntîgan* 23B, wo A die Doppelformel *suntîgin enti unuuirdîgin* hat, ist in B noch ein Überrest der attributiven Erweiterung zu *scalhe* erhalten, während B in Z. 16 f. diese ganz getilgt hat. In *enstîgo enti milteo trohtîn* 19 ist der attributive Zusatz deshalb wahrscheinlich alt, weil dazu die altslav. Formeln mit *domine misericors* MSD. II³, 433, 19. 434, 1. 435 Z. 14 von oben und *deus misericors* 434, 20 Ähnliches haben.[1]) Endlich ist zu bemerken, daß in dem Stil des ganzen St. Emmeramer Stückes auch sonst sichere zweigliedrige Formeln vorkommen: *kanist enti kanâda* in A und B 7 = ält. bair. Beichte 7 (aber in der altslav. Beichte C bloß *gratiam*, S. 434, 18); *riuûn enti harmscara* in A und B 9 = ält. bair. Beichte 9 (aber in der altslav. Beichte A nur *punitionem* S. 433, 22); *kauuizzida ja furistentida* 12 f. A und B; *sôso du uuellês enti dîno canâdâ sîn* (*enti sôso dir ge zeh sî* B) A und B 16 (auch in der altslav. Beichte A, S. 433, 22 f. die Doppelformel *prout tua misericordia et tibi placitum*).

Der Dialekt beider Handschriften ist bairisch; der der Hs. A hat jüngeren Charakter als der der älteren bairischen Beichte, noch spätere Formen hat die Hs. B. Echt bairisch ist wohl *ô* in *môzi* A, *môzzi* B Z. 9 gegen *muozzi* der älteren bair. Beichte Z. 9. Die bair. Präfixform *ka-* hat Emm. in *kadanccho* 3, *kanist*, *kanâda* 7 (und 11) gegen *ki-* in der ält. bair. Beichte 7; Schwanken in der Schreibung *kyhukkiu edo ni kihukku* Emm. 3 gegen *kihukkiu eddo ni gahukkiu* ält. bair. Beichte Z. 3; das *y* in *kyhukkiu* Emm. ist wohl die Aushilfsbezeichnung (Otfrid ad Liutb., Erdmann S. 6, 61), da der Schreiber schwankt, ob er *ka-* oder *ki-* setzen sollte; ebenso *kýridono* Z. 5, wo *ký-* als Präfix aufgefaßt wurde. In Z. 12—24 sind Spuren einer andern Orthographie: A hat hier nur *ka-*, *ca-*, *ga-*, während in Z. 1—10 *ka-*, *ki-*, *ky-* (*ký-*) wechseln (Steinmeyer, MSD. II³, 397); hier tritt in A auch die Konjunktion *ja* auf, Z. 12. 13. 21 (fünfmal). 22, bei sonstigem *enti*.

Als Zeit, in der die Zusammenstellung unseres Stückes stattfand, sind etwa die Jahre 820—830 anzusetzen. Der Titel „St. Emmeramer Gebet" ist nicht genau, richtiger wäre „St. Emmeramer Beichte und Gebete".[2]) Insofern auf die Beichte noch Gebete folgen, hat die Anlage Ähnlichkeit mit der der Fuldaer Beichte, MSD. Nr. 73, nur daß dort das Sündenbekenntnis den Hauptgegenstand bildet und am Schluß nur wenige Gebetsworte stehen, deren Inhalt = St. Emmeramer Gebet Z. 12—14 ist.

3. Klosterneuburger Gebet.

MSD. Nr. 84 u. II³, 416 f.; Piper, Ält. d. Lit. S. 459; Kelle, LG. 1, 285. 416. — Erster Druck von Graff, Diutiska 2 (1827), 382; Massmann, Abschwörungsformeln (1839) Nr. 61 S. 51. 171; Fr. Wilhelm, Münchener Texte H. 8 (1914), 28 f.

Hs.: Stiftsbibliothek in Klosterneuburg Nr. 987, 10. Jh., ein Psalterium;

[1]) Von Z. 14 an, also im zweiten Gebet (IIb), steht in A *trohtin* (außer bei dem das Gebet einleitenden *trohtîn* 14) nie ohne Attribut und zwar immer, außer in *enstîgo enti milteo trohtîn* 19, mit *uuîho* (Z. 15. 17. 20. 22). B hat auch das Attribut *wîho* nicht.

[2]) Vgl. den Schluß der Anmerkungen zu Nr. 78B (St. Emmeramer Gebet), MSD. II³, 402.

das Gebet ist auf der Vorderseite des letzten Blattes von einer Hand des 11. Jhs. eingetragen. Der Text ist vor dem Schluß abgebrochen.

Der Dialekt ist bairisch.

Beichtgebet mit der Bitte um Erlösung von den Sünden, die in vergangene, gegenwärtige und zukünftige eingeteilt sind (vgl. u. a. Freisinger Paternoster, MSD. Nr. 55, 35 f.; Ôtlohs Gebet [A, lat.], MSD. II^3 S. 414; Wasserschleben, Bußordnungen S. 555) und um Hilfe am jüngsten Tag.[1])

4. Ôtlohs Gebet.

MSD. Nr. 83 u. II^3, 411—416; Braune, LB. Nr. 26 u. S. 179; Piper, Ält. d. Lit. S. 458 f.; Kelle, LG. 2, 50 f. 275; Steinmeyer, Ergebnisse S. 219; Edw. Schröder, Z. f. d. A. 30, 82—84; derselbe, Gött. gel. Anz. 1910, 320. — Erster Druck von Ôtlohs Werken[2]) bei Bernhard Pez, Thesaurus anecdotorum III, 2, 253—544, das Gebet im Thesaurus anecdotorum I (1721), 1, 417—420, dazu Graff, Diutiska 3 (1829), 211; Massmann, Abschwörungsformeln (1839) Nr. 60 S. 50 f. 168—171; Piper, Z. f. d. Phil. 15 (1883), 84—87; Fr. Wilhelm, Münchener Texte H. 8 (1914), 1—3. Faksimile bei A. Chroust, Monumenta palaeographica Lief. 3 Taf. 8; Petzet und Glauning XIII.

Hs.: Kgl. Bibliothek in München, Cod. lat. 14490, stammt aus St. Emmeram, 167 Bl. 4°, 11. Jh., enthält lateinische Schriften Ôtlohs und ist von ihm selbst geschrieben. Das Gebet steht auf Bl. 161^b—163^b, mit Rasuren und nachträglicher Zufügung ausgelassener Stellen, ebenfalls von Ôtlohs Hand, unter der Überschrift *Oratio theutonica ex superiori oratione edita.*

Ôtloh,[3]) ca. 1000—1070, gehört zu den bekanntesten geistlichen Schriftstellern des 11. Jahrhunderts in Deutschland. Seine Hauptwirksamkeit entfaltete er als Leiter der Klosterschule zu St. Emmeram 1032—1062. Im Jahr 1062 betraf das Kloster harte Bedrängnis durch den Bischof Otto von Regensburg, Ôtloh entfloh dem Greuel und hielt sich dann in Fulda und in Amorbach im Odenwalde auf. 1067 kehrte er nach St. Emmeram zurück. Seine Werke sind hauptsächlich Heiligenlegenden und erbauliche Schriften. Sein Leben fällt in die Zeit der großen geistigen Umwandlung von der freieren klassizierenden zur streng klerikalen Richtung (s. Notker). Diese machte er selbst mit durch, in der Jugend ein Verehrer klassischer Autoren wird er der strengste Eiferer für das neue Kirchenideal der Weltverdammung.

Von dem Gebet haben wir drei Fassungen, die alle in derselben Handschrift stehen: A die ursprüngliche, lateinische; B unser deutsches Gebet, auf A unmittelbar folgend, aus A gekürzt, andrerseits jedoch auch mit einigen Zusätzen versehen; C, lateinisch, auf einem früheren Blatt der Hs. (51^a), ebenfalls eine Kürzung von A.

Das Gebet zerfällt, dem äußeren Eindruck nach, in drei Teile (so auch im Abdruck von MSD. und ebda II^3, 415). Teil I, Z. 1—24, enthält in sieben

---

[1]) *giunstiemo* 4 ist doch wohl nur verschrieben aus *jungistemo*, was einem Schreiber, dem *gieta* 3 und *gimeidîe* 7 passierte, wohl zuzutrauen ist.

[2]) Ôtlohs Werke auch bei Migne Bd. 146; das Gebet bei Migne 146, 427—434; 89, 634.

[3]) Wattenbach 2^6, 65—69; E. Dümmler, Leben Otlohs, Sitzungsberichte d. Berliner Akademie 1895, 1071 ff.; Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie 2^9, 177.

Sätzen sieben Bitten für die eigene Person des Verfassers (der kurze Satz in Z. 11 gehört zum vorhergehenden): 1. Erleuchtung des Herzens; 2. Auslöschung der Werke des bösen Feindes und Entzündung zur Liebe des ewigen Lebens; 3. Kraft zur Ertragung der Mühsale der Welt; 4. Verleihung der sieben Haupttugenden (der drei „christlichen" Tugenden: Glaube, Liebe, Hoffnung, und weiter: Gottesfurcht, Demut, Gehorsam, Geduld); 5. Reinheit der Seele und des Leibes, um würdig zum Altar und Gottesdienst treten zu können; 6. Teilhaftigkeit aller gottgefälligen Eigenschaften, vermöge des Lebens und Leidens Gottes und der Gnade des heiligen Geistes; 7. Schluß: Stärkung gegen die Nachstellungen des bösen Feindes. — Die Bitten sind nur geistig, nur für sein Seelenheil besorgt ist der Mönch, keine irdischen Wünsche spricht er aus als nur um Verleihung der Kraft, die Mühsale der Welt zu ertragen, das sind die Anfechtungen des im Geiste Gottes zu führenden Lebens. — Die Zeilen 11—16 (bis *mînemo lîhnamon*) stimmen überein mit dem ersten Satze der Oratio post confessionem bei Martène II, 97, die folgenden Worte *slâffentemo odo wachentemo* sind der Universalformel der Beichte (s. unten), die Gedanken in Z. 19—22 dem Credo entnommen.

Teil II, Z. 25—40, bildet die Bekräftigung des vorhergehenden Bittgebets durch Anrufung der Fürbitter: der Jungfrau Maria, des Erzengels Michael, Johannes des Täufers, aller Apostel und der unschuldigen Kindlein; einzelner Märtyrer, St. Stephans als Protomartyrs an der Spitze; einzelner Heiligen in zwei Gruppen, darauf heiliger Jungfrauen und endlich aller Heiligen zusammen. Die Schlußbitte, Z. 39 f., geht wieder gegen die Nachstellung des bösen Feindes. In der Aufzählungsweise der Fürbitter folgt Ôtloh dem Vorbild des Litaneistils.

Teil III, Z. 41—73, ist ein Bittgebet in dreizehn Sätzen für die Allgemeinheit. In das Gebet eingeschlossen sind 1. sein bedrängtes Kloster, Z. 41—44; 2. die Kongregationen der Stadt, Z. 44—46 (*desi stat*, d. i. Regensburg, im lat. Gebet *in hac urbe*, MSD. II[3], 414); 3. alle Kongregationen in der Kirche, Z. 46 f.; 4. die seinem Gebet Empfohlenen, Z. 47—51; 5. die Obrigkeit, Z. 51 bis 54; 6. Verwandte, Z. 54 f.; 7. die dem Gebetsprecher Wohltaten erwiesen haben, Z. 55—57; 8. die von ihm Beleidigten, Z. 58 f.; 9. Bitte um Abwendung von allem Unrechten, von Unfrieden, von Unwetter, Z. 59—62; 10. Bitte für die in St. Emmeram verstorbenen Brüder, Z. 62—64; 11. für die Verstorbenen, welche zu St. Emmeram in Bruderschaft und Gönnerschaft stehen, Z. 64—66; 12. für alle, die der Gnade Gottes würdig sind, Z. 66—68 (im lat. Gebet: alle im Glauben Verstorbenen, MSD. a. a. O. S. 415); endlich mit 13., Z. 68 bis Schluß, befiehlt sich der Bittende selbst in die Gnade Gottes.

Die zwei ersten Teile aber gehören wieder enger zusammen, so daß das ganze Stück eigentlich nur aus zwei Teilen besteht: A, Z. 1—40, die Bitte für die eigene Person, ein Privatgebet, und zwar eines Priesters, nicht eines Laien, denn die Deklinationsformen der Eigennamen Z. 26 ff. sind lateinisch und lateinische Worte sind eingestreut in Z. 28. 32. 37. 39. Die Fürbitter

werden angerufen wie in Beichtformeln (bes. MSD. Nr. 94, 1 ff. 95, 29 ff. 97, 40 ff.) und in der Litanei. B, Z. 41—73, die Bitte für das allgemeine Wohl, ebenfalls vom Standpunkt des Mönchs aus (darin lateinische Worte Z. 47. 72 f.). Dieser Teil ist eine Formulierung des allgemeinen Gebets (*Oratio generalis* oder *Oratio pro ecclesia*; Gebet für die Person des Königs und des Papstes wird vorgeschrieben in dem Capitulare von 802 Oktober [?] C. 1 und 2 [Boretius 1 S. 105]). Das allgemeine Gebet wurde an Sonn- und Festtagen nach der Predigt gesprochen. (*Ut in diebus Dominicis vel festis post sermonem intra missarum solemnia habitum, plebem sacerdos admoneat, ut . . . omnes in commune pro diversis necessitatibus preces fundant ad Dominum, pro rege et episcopis et rectoribus ecclesiarum pro pace, pro peste, pro infirmis, qui in ipsa parrochia lecto decumbunt, pro nuper defunctis*, Boretius a. a. O.; ein Beispiel in des Honorius Augustodunensis Speculum ecclesiae, Migne 172, 827—829; ferner s. Scherer, MSD. II[3], 416. 431 f. 457, und den Schluß von Benediktbeurer Glaube und Beichte III, MSD. Nr. 96 Z. 124 f.). Das allgemeine Gebet gehört noch heutzutage zum Gottesdienst der katholischen Kirche.

Der deutsche Text ist eine freie Übersetzung des voranstehenden lateinischen, wie die oben angeführte Überschrift aussagt. Die Änderungen betreffen den Umfang und den Stil. Der Inhalt ist gekürzt: in Teil I sind besonders die begründenden Eingänge der lateinischen Vorlage, die jeder Bitte vorausgehen, weggefallen; in Teil II sind einige Stellen ausgelassen, die Namen der Heiligen sind vermehrt und anders gestellt; unter den Kürzungen des III. Teiles fällt besonders auf, daß der Papst und der Kaiser (König) nicht genannt sind (im lateinischen Gebet: *Peto etiam pro papa et cesare vel rege nostro nec non pro cunctis rectoribus atque principibus nostris* — deutsch: *Dara nâh ruofo ih . . . umbe alla unsre rihtâre, phaffon jouh leigun* 51 f.), aber eingeschlossen sind sie doch, der Papst unter den Pfaffen, der Kaiser unter den Laien, und vor allem ist *rihtâre* nicht in dem engern Sinn von *judex* zu fassen, sondern in der zweigliedrigen Formel *rectoribus atque principibus* synonym mit *princeps*, Leiter und Lenker des Staats, des Gemeinwesens (vgl. *er ostarrichi rihtit al*, Otfr. ad Ludow. v. 2). — Nur wenige Erweiterungen sind hinzugekommen, so die nachträglich am oberen Rande zugefügten Worte *Trohtin* bis *z̊oa* Z. 11 und die Wiederholung der Bitte um Kraft gegen die Verlockungen des Teufels Z. 22—24, = Z. 5 und 40, welche den Teil I abschließt.

Die deutsche Fassung ist geringwertiger als die lateinische. Hier zeigt sich die höhere Würde der lingua latina gegenüber der lingua theodisca, der Volkssprache. Denn das lateinische Gebet ist in eine gewandte stilistische Form gekleidet, die gehobene Sprache ist der Ausdruck des innern bewegten Lebens, der deutsche Text dagegen ist völlig unfrei und formelhaft. Man sieht auch hier, wie weit das Deutsche hinter dem Lateinischen noch hinsichtlich der Ausdrucksfähigkeit zurückstand. Besonders in den Übergängen zu neuen Sätzen tritt die Starrheit der deutschen Sprachmittel zutage. 18 mal

wird anaphorisch mit *Dara nâh* weitergefahren, gegen 6 *deinde* im lateinischen Gebet; fast alle Sätze von Z. 8 an beginnen überhaupt anaphorisch. Dreimal kehrt wieder das formelhafte *alsô ih des bidurfi* Z. 4. 7. 12, vgl. dazu noch *durh mîna durfti odo durh iomannes durfti* Z. 10 f., *pro aliorum necessitate, iuxta necessitates suas* MSD. II³, 413 Z. 25 von oben u. 414 Z. 5 von unten (vgl. St. Emmeramer Gebet Z. 19). — Die Namen in Teil II werden im Deutschen nur einzeln aufgezählt, im Lateinischen sind sie gegliedert, indem sie untereinander durch *et, atque* als Paare verbunden sind. Der Satzbau ist pedantisch, die Formgebung besteht in Aufzählung der Teile oder in Zwei- und Mehrgliedrigkeit der Formeln; die lateinischen Sätze sind viel mannigfaltiger gebaut durch stärkere Verwendung von Nebensätzen und durch Partizipialkonstruktionen. Der Stil des deutschen Gebets ist auf dem Niveau desjenigen der Glaubens- und Beichtformeln stehen geblieben. Mit diesen hat er die anaphorische Satzeinleitung gemein.

Einen, allerdings nur sehr unsicheren, Anhaltspunkt für die Bestimmung der Abfassungszeit des Gebets gibt die Bitte für das Kloster, „das zerstört ist durch unsere Sünde", Z. 41 ff. Diese Bemerkung deutet auf die Zeiten, in welchen St. Emmeram unter der Feindschaft des Bischofs Otto von Regensburg zu leiden hatte (nach 1060) und zwar noch genauer auf die Zeit, da Ôtloh daselbst anwesend war (Z. 44—46), wodurch die Jahre 1062—1067 ausgeschlossen sind.[1]) — Die Sprache ist, der Heimat Ôtlohs entsprechend, bairisch.[2])

§ 62. **Predigten.**

Vorauszuschicken ist eine Bemerkung über die Arten der Predigt.[3]) Es gibt deren zwei: die Homilie, die wesentlich die Erklärung eines biblischen Textes (Evangelium, Briefe) gibt, und der Sermo, worin, mit oder ohne zugrunde gelegten Text, über einen bestimmten Gegenstand geredet wird, z. B. über das Leben eines Heiligen, oder über Stücke des Alten und Neuen Testaments.

Zu den geistlichen Hilfsmitteln bei der Mission gehörte auch die Predigt, denn in ihr wurde den Heiden das Evangelium verkündigt. Missionspredigten besitzen wir nicht mehr, die sogenannten Sermones des Bonifatius, die sich überdies an schon getaufte Christen wenden, sind dem Apostel der Deutschen mit Unrecht zugeschrieben worden (Scherer, MSD. II³, 326—328), wenn sie auch in eine frühe, im heidnischen Aberglauben noch stark befangene Zeit hinaufreichen.

[1]) MSD. II³, 415; Edw. Schröder, Z. f. d. A. 30, 82—84.

[2]) Über die Flexion vgl. F. Vogt, Beitr. 2, 262—264.

[3]) R. Cruel, Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter, Detmold 1879, dazu Edw. Schröder, Z. f. d. A. 25, Anz. 7, 172 ff.; Ant. Linsenmayer, Geschichte der Predigt in Deutschland von Karl d. Gr. bis zum Ausgange des 14. Jahrhunderts, München 1886; F. R. Albert, Die Geschichte der Predigt in Deutschland bis Luther, 3 Teile, Gütersloh 1892—1896; W. Wackernagel, Altdeutsche Predigten und Gebete, hrsg. von Max Rieger, Basel 1876, darin: Die altdeutsche Predigt, S. 291 ff., dazu Steinmeyer, Z. f. d. A. 20, Anz. 2, 215 ff.; P. Göbl, Geschichte der Katechese im Abendlande, Kempten 1880, S. 73 ff.; A. Lecoy de la Marche, La chaire française au moyen âge, 2. éd., Paris 1886; Hauck 2³·⁴, Reg.

So beginnt auch die Geschichte der Predigt in Deutschland eigentlich erst mit Karl dem Großen. Er führte eine regelmäßige sonn- und festtägliche Predigt ein, wofür die Vorschriften in den Kapitularien niedergelegt waren (die einzelnen Stellen s. oben S. 279 ff. und bei Cruel S. 38 ff.). Am meisten benutzt wurden die Predigten Augustins und Gregors des Großen, des Caesarius von Arles — die aber zum größten Teil dem Augustin zugeschrieben wurden —, auch die des Chrysostomus und des Eligius. Die beiden ältesten, von deutschen Theologen verfaßten lateinischen Sammlungen rühren von Hrabanus Maurus und seinem Zeitgenossen Haymo von Halberstadt her. Aber Hrabanus ist auch hier, wie immer, unselbständig, denn er schreibt ältere Predigten aus, besonders des Augustinus und des Caesarius; Haymo hat sich hauptsächlich an Bedas Homilien gehalten (Cruel S. 56 ff.).

Die Predigten, die für Erbauung und Belehrung des deutschen Volkes bestimmt waren, wurden in deutscher Sprache gehalten, was aus den Worten einiger Kapitulare auch deutlich hervorgeht. Die ältesten auf uns gekommenen deutschen Predigten sind S. Augustins Sermo in der Monsee-Wiener Handschrift (s. oben S. 247) und das altsächsische Bruchstück einer Homilie Bedas.

1. Bruchstück einer Homilie Bedas.

MSD. Nr. 70 („Allerheiligen") u. II³, 371 f.; Piper, Ält. d. Lit. S. 133, Nachtr. S. 194; Kelle, LG. 1, 138. 358; Kögel, LG. 2, 564—566, Grundr.² S. 159. — Erster Druck von V. N. Kindlinger, (Leipziger) Allgem. litterar. Anzeiger 1799 Stück 110, 1081—1084; ferner von Graff, Diutiska 2, 190 f.; Lacomblet (s. unten „Essener Heberolle"); Heyne, Kleinere altniederdeutsche Denkmäler² S. 65 f.; Gallée, Altsächsische Sprachdenkmäler S. 117—119. 373, Faksimile-Sammlung 3c; Wadstein, Kleinere altsächsische Sprachdenkmäler Nr. 4, S. 18. 126 f.

Hs.: Kgl. Landesbibliothek zu Düsseldorf Cod. B 80, dieselbe, welche die Essener Heberolle enthält.

Der Text ist eine Übersetzung des Eingangs von Bedas Allerheiligenpredigt (zum 1. November) De omnibus sanctis. Dieser Eingang bildet ein für sich abgeschlossenes Ganze, eine kurze Geschichte der Verwandlung des Pantheon zu Rom in eine christliche Kirche, und soll die Feier des Allerheiligenfestes historisch begründen.[1]) Der Abschnitt wurde als Lectio in der Matutin (Mette) des Allerheiligenfestes vorgelesen. Das deutsche Stück ist also nicht ein Rest der ganzen Predigt, sondern eben nur die lateinisch auch sonst einzeln überlieferte Einleitung derselben und wird wohl auch unmittelbar aus einem lateinischen Lectionar, nicht aus der vollständigen Predigt übersetzt sein.[2])

Die Übersetzung ist frei. Eine gewisse Gewandtheit äußert sich im Satzbau durch eingeschaltete Nebensätze. Die Sprache führt auf den Anfang des 10. Jhs. als Entstehungszeit.[3])

Im zehnten und elften Jahrhundert hat die Geschichte der deutschen Predigt einen Höhepunkt erreicht. Es ist die Blütezeit des Episkopats. Aus

[1]) Heinzel, Z. f. d. A. 32, Anz. 14, 269 ff.
[2]) Jostes, Z. f. d. A. 40, 140 f.
[3]) Kögel, LG. a. a. O.; Leitzmann, Beitr. 26, 265 f.

den Kloster- und Domschulen gingen jene bedeutenden Kirchenfürsten hervor, welche die politischen Geschicke Deutschlands und zugleich die geistigen Bestrebungen der Nation leiteten. Rhetorisch geschult waren sie Meister des Worts und wußten sowohl in kunstvollen Reden auf die höher Gebildeten als in einfachen auf das Volk zu wirken. Aber von dieser „bischöflichen" Predigt ist außer wenigen lateinischen Auszügen nichts gerettet.[1]) Erhalten sind aus dieser Zeit

2. Bruchstücke von drei deutschen Predigtsammlungen (Wessobrunner Predigten).

MSD. Nr. 86 A, B, C u. II³, 418—430, wo auch die früheren Ausgaben verzeichnet sind; Braune, LB. Nr. 27 u. S. 179; Piper, Ält. d. Lit. S. 455 f.; Kelle, LG. 2, 51. 275 f.; Steinmeyer, Ergebnisse S. 209. 219; Cruel S. 96 ff.

A. Die München-Wiener Bruchstücke aus Wessobrunn.

Fünf zum Teil zerstörte Pergamentblätter; davon sind Bl. 1 und 4 der Wiener Notker-Hs. vorgebunden (s. unten); Bl. 2, 3 und 5, losgelöst (1834 bezw. 1843) von den Einbänden von Inkunabeln, die dem Kloster Wessobrunn gehörten, befinden sich in der Kgl. Bibliothek in München, Cod. germ. 5248, 3. Die fünf Blätter verteilen sich auf drei Predigten: 1. = Bl. 1 bis 2, 2 behandelt das Thema, daß der Witwenstand besser ist als die Ehe (1. Tim. 5, 9) nach Augustins Sermo de viduitate servanda, der unter Caesarius' von Arles Namen überliefert ist; 2. = Bl. 2, 3—5, 19 schöpft aus Augustins Sermo de poenitentibus; 3. = Bl. 3 und 4 gehören zu Augustins Sermo de igne purgatorii.

B. Die Bruchstücke innerhalb der Wiener Handschrift von Notkers Psalmen.

Sie sind eingetragen auf verschiedenen Seiten der Wiener Notker-Hs. (Bl. 212$^{a\,b}$. 232^{a} bis 235^{b}, dem Ende der Hs.). Es sind vier Predigten, von denen nur die zweite vollständig erhalten ist. Die Predigten 1, 2, 4 (über Luc. 10, 1—9, Matth. 20, 1— 16, Luc. 18, 31—44) sind, stark gekürzt, den Homilien „in Evangelia" Gregors des Großen entnommen, die 3. enthält das Gleichnis vom Säemann nach den Evangelien (Z. 1—18), dann eine Interpolation aus einer Homilie Bedas (Z. 18—27), zum Schluß (Z. 28—35) eine Stelle aus einer Predigt Gregors in Evangelia.

C. Die München-Nürnberger Bruchstücke.

Fünf zerstückelte Pergamentblätter in der Kgl. Bibliothek in München Cod. germ. 5248, 3, wovon das vierte und fünfte von Büchern losgelöst sind, die ebenfalls aus Wessobrunn stammen; dazu zwei Pergamentstreifen, die sich im Germanischen Museum zu Nürnberg befinden. Die fünf Münchener Blätter gehören zu vier Predigten: 1 = Bl. 1—2, 4 hat als Grundlage eine Homilie Gregors; die Quelle für 2 = Bl. 2, 5—3^{d}, 7 ist nicht bekannt; 3 = Bl. 3^{d}, 8—4^{d}, 16 folgt einer Homilie Bedas; die Quelle von 4 = Bl. 5 ist wieder unbekannt.

Die Nürnberger Fragmente gehören zwei Predigten an, davon die auf

[1]) Cruel S. 80—96; Edw. Schröder a. a. O.; Kelle, LG. 2, 52 f. 278.

Bl. 6 von den zwölf Staffeln der Demut, nach der Benediktinerregel Kap. 7, die auf Bl. 7 vom Hauptmann von Kapernaum handelt. Die Quellen sind bei dem verdorbenen Zustand der Blätter nicht festzustellen.

C war eine nach dem Kirchenjahr geordnete Predigtsammlung, denn die zugrunde liegenden Bibeltexte der Stücke 1—3 sind die Perikopen für drei aufeinanderfolgende Sonntage.

Alle drei Handschriften rühren von verschiedenen Schreibern her, aber A und C haben dasselbe Format und dieselben Linienziehungen (MSD. II^3, 427), so daß sie wahrscheinlich Teile eines und desselben Kodex waren. B war von Anfang an in die Notkerschen Psalmen eingetragen.

Der Ursprungsort der drei Sammlungen war höchst wahrscheinlich Wessobrunn, denn die Bruchstücke finden sich großenteils in Büchern dieses Klosters oder sind von solchen losgelöst worden. Dazu stimmt auch der Dialekt. Im Kloster Wessobrunn also, und wohl in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts, wurden die Predigtsammlungen abgefaßt. Es sind „Pfarrpredigten“,[1]) die für das Volk bestimmt waren. Der Stil der deutschen Übersetzung ist jeweils der lateinischen Quelle angepaßt. A 1 hat die impulsive, unmittelbar auf die Hörer wirkende Lebendigkeit der Augustinischen Vorlage und ist, ebenfalls im Anschluß an diese, kräftig stilisiert, so besonders durch persönliche Anreden, rhetorische Fragen, Anaphern, Satzparallelismus. Die Sprache der Augustinischen Vorlagen von A 2 und A 3 ist die des römischen Rhetors, des Advokaten, der durch logische Gedankenentwicklungen die Hörer zu überzeugen und am Schluß zur richtigen Einsicht zu bringen sucht. Die Predigten Gregors endlich, B 1. 2. 4 und C 1, sind Belehrungen, traktatartige Behandlungen des in der Perikope enthaltenen Themas, mit klarer Disposition und symbolischen Auslegungen, die oft durch das Kennwort ‘*pizeichinet*’ eingeleitet sind.

Als Grundforderung der Predigt gilt im Mittelalter leichte Verständlichkeit.[2]) Dem entsprechen auch diese Predigtübersetzungen. Sie schließen sich bald genauer an den Text an, bald geben sie nur den Sinn wieder. Der Inhalt ist gegenüber der Vorlage meist gekürzt, nicht einmal die Hauptzüge werden immer alle aufgenommen. Andrerseits werden erklärende Zusätze gemacht, um das Verständnis zu erleichtern, oder auch Erweiterungen, die für das betreffende Publikum berechnet sind. So ist der Schluß von A 3 veranlaßt durch die Erwähnung der Hauptsünden bei Augustin (MSD. II^3, 421) und zwar im Anschluß an die populäre Kirchenlehre und die Beichtformulare.[3])

§ 63. **Geistliche Sprüche.**

Geistliche Ratschläge.

MSD. Nr. 85 u. II^3, 417 f.; Piper, Älteste d. Lit. S. 460; Kelle, LG. 2, 51 f. 277 f. — Gefunden und zuerst herausgegeben von J. A. Schmeller, Z. f. d. A. 8, 111 ff.; F. Keinz, Münchener Sitzungs-

[1]) Edw. Schröder a. a. O. S. 178.
[2]) Vgl. Ehrismann, Z. f. d. Phil. 36, 516 f.
[3]) Edw. Schröder a. a. O. S. 178.

berichte 1869, 1, 537—539, vgl. Z. f. d. A. 26, 178; P. Piper, Die Schriften Notkers 3, 414 f.; F. Wilhelm, Denkmäler deutscher Prosa des 11. u. 12. Jhs., Münchener Texte Heft VIII, 30 f.

Hs.: Pergamentblatt der Kgl. Bibliothek in München, Cod. germ. 5248, 4, 11. Jh., das auf der Innenseite eines Einbanddeckels aufgeklebt war.

Der Name 'Geistliche Ratschläge' wurde von Schmeller in seiner Veröffentlichung a. a. O. gegeben. Es sind Sprüche aus einer Homilie Gregors des Großen (in Ezechiel II, homilia 3) ausgezogen und in eine durchgehends gleiche Form gebracht (meist *Ube du . . . sô pilide*, bezw. *sô volge* Z. 25). In jedem Spruch wird als Beispiel einer christlichen Tugend, besonders der Demut und der Stärke gegen die Anfechtung der Feinde, eine Person des Alten Testamentes (13 mal), seltener des Neuen (4 mal) aufgeführt, z. B. Wenn du in Trübsal geduldig sein willst, so nimm Job zum Vorbild (Z. 26). Solche Deutungen biblischer Personen finden sich auch sonst in lateinischen Predigten, so in einer des Erzbischofs Bardo von Mainz (1031—1051, Cruel S. 89 f.), in der Adventspredigt des Honorius Augustodunensis (Migne 172, 1081 f., vgl. Edw. Schröder a. a. O. S. 177). Ähnliche lateinische Sprüche s. auch bei Schmeller a. a. O. S. 113 f.

Auf diese Vorbilder für gewisse Tugenden folgt noch eine Aufzählung der sieben Gaben des heiligen Geistes, welche sieben Patriarchen beigelegt werden (vgl. dazu MSD. II³, 261 f.). Auf eine lateinische Vorlage deuten die Eingangsworte *Haec sunt dona spiritus sancti* 270, 28, die Flexion *patriarchas* Z. 28 f. und der Plural *in den himelun* am Schluß 271, 38 f.

In der Hs. Add. 10940 des Britischen Museums in London, 10./11. Jh., aus S. Maximin in Trier, steht auf Bl. 5v ein Satz aus Gregors Moralia in Job lib. II Kap. I (*Formidari diabolus non debet qui nihil nisi permissus ualet*) mit darauffolgender deutscher Übertragung, vier in der Handschrift nicht abgesetzte Reimzeilen (zwei Reimpaare, aufgefunden und besprochen von R. Priebsch, Beitr. 38, 338—343). Der Übersetzer war Rheinfranke, der Schreiber (11. Jh.) aber, einigen as. Spuren zufolge, altsächsischer Herkunft. Ob der Spruch vereinzelt steht oder aus einer größeren Sammlung geistlicher Sprüche entnommen ist, kann nicht bestimmt werden.

d) Denkmäler weltlichen Inhalts.

§ 64. Die Markbeschreibungen.

MSD. Nr. 63 u. 64. II³, 357—359. 359—361; Braune, LB. Nr. I, 5. 6 u. S. 171; Piper, Ält. d. Lit. S. 136 f., Höf. Epik 3, 676—678; Kelle, LG. 1, 109. 346; Kögel, LG. 2, 502, Grundr.² S. 157. — Sprache: Kossinna, QF. 46, 93 f. 96 f.

1. Die Hamelburger Markbeschreibung.

Erster Druck bei J. F. Schannat, Buchonia vetus, Lipsiae 1724, S. 423; Mon. Germ. Hist. Diplomata Karol. Tom. I, 162. 564, dazu Steinmeyer, Berliner Jahresbericht 1906 S. 86. Faksimile bei A. Chroust, Monumenta palaeographica, 5. Lief., Tafel 7; W. Tangl in Arndts Schrifttafeln Heft 3³, Tafel 73, dazu Steinmeyer, Berliner Jahresbericht 1903 S. 86.

Hs.: Eine Urkunde in dem Kgl. Reichsarchiv zu München aus der ersten Hälfte des 9. Jhs., aus Fulda stammend. Auf der Außenseite steht, von gleichzeitiger, aber anderer Hand *De uestitura hamalunburc.*

Markbeschreibungen sind Urkunden, in welchen die Grenzen einer Gemarkung festgesetzt sind (got. *marka*, ὅριον Grenze, ahd. *marka limes*, *fines*, *confinium*, *terminus*, auch ins Mittellateinische übergegangen: *marca*, *marcha* Grenze, Grenzgebiet).

Die Hamelburger Markbeschreibung betrifft folgenden Rechtsvorgang: Am 7. Januar 777 schenkte Karl der Große seine Besitzungen in Hamelburg (an der fränkischen Saale in der bairischen Provinz Unterfranken) dem Kloster Fulda, worüber eine andere, lateinische Urkunde im Münchener Reichsarchiv vorhanden ist. Am 8. Oktober 777, welches Datum unsere Urkunde an der Spitze trägt, erfolgte die Übergabe dieser Besitzungen an den Abt Sturm von Fulda, wofür eben diese Hamelburger Markbeschreibung als Urkunde ausgestellt wurde.[1]) Die Übertragung fand rechtskräftig statt, laut unserer Markbeschreibung, durch zwei königliche Beamte, die Grafen Nidhard und Heimo, und durch zwei königliche Vassallen (Lehensmannen), Finnold und Gunthramn, unter Beiziehung von einundzwanzig mit Namen genannter Zeugen. Danach wurden die Grenzen des übertragenen Gebiets angegeben, die nach dem Eidschwur der Zeugen, der vornehmsten Männer der Gegend, festgesetzt wurden. Die uns erhaltene Urkunde ist jedoch nicht das Original von 777, sondern eine spätere Kopie des 9. Jahrhunderts.[2])

Die Beschaffenheit der Hamelburger Markbeschreibung, die Gliederung der einzelnen Teile ist die einer lateinischen Urkunde der Zeit[3]): I. Datierung Z. 1; II. Intitulatio Z. 2—7 (Name und Titel des Ausstellers und seiner Stellvertreter [*praedicti regis*, *per Nidhardum* usw.]; Name und Titel dessen, an den die Urkunde gerichtet ist [*Sturmioni abbati*] Z. 2. 3; Anführung der Zeugen Z. 4—7); III. die Narratio Z. 7—9 (Bericht über die Vorgeschichte); IV. die Dispositio Z. 9—21 (der Text, der sachliche Kern der Urkunde).

Der lateinische Text ist in der üblichen Geschäftssprache abgefaßt. Dahinein sind deutsche Bestandteile gefügt und zwar, außer den einfachen Personen- und Ortsnamen (die Namen der Aussteller und des Empfängers, Z. 2—4, sind lateinisch flektiert, die der Zeugen, Z. 4—7, unflektiert), auch — und darin besteht eben das Eigenartige dieser Markbeschreibung — erweiterte deutsche Ortsbezeichnungen, mit deutschen bezw. deutsch flektierten Wörtern, z. B.: *in then burguueg*, *in thie teofûn gruoba*, *in obanentîg Uuînestal*, *in Ôtitales houbit* gegenüber sonst nicht übersetztem lat. *caput*, z. B. *in caput Staranbah*.

---

[1]) *Vestitura traditionis* MSD. S. 223 Z. 2: *vestitura*, Einkleidung, ist die Besitzübertragung; *traditio*, *sala* ist die Rechtsübertragung, *donatio* Schenkung. Es findet also jetzt am 8. Oktober 777 die rechtliche Übertragung der am 7. Januar 777 gemachten Schenkung statt.

[2]) Nach Kossinna a. a. O. S. 94 ca. 850 niedergeschrieben, nach Edw. Schröder bei Tangl a. a. O. S. 36 a. 812—822; vgl. Steinmeyer, Berliner Jahresbericht 1903 S. 86.

[3]) Vgl. H. Bresslau, Handbuch der Urkundenlehre, Leipzig 1889, 1, 47 f.; Urkundenlehre von W. Erben, L. Schmitz-Kallenberg und O. Redlich, Handbuch der mittelalterlichen und neueren Geschichte, Abt. IV, Urkundenlehre I, München u. Berlin 1907, S. 24 f. 301 ff.

2. Die Würzburger Markbeschreibungen.

Erster Druck: Lorenz Fries, Historie der gewesenen Bischoffen zu Wirtzburg (1544) bei J. P. Ludewig, Geschichtschreiber von dem Bischoffthum Wirtzburg, Frankfurt 1713, S. 397; Massmann, Abschwörungsformeln (1839) Nr. 72, S. 61 f. 183—185. Faksimile bei Chroust a. a. O. Tafel 10 (Urkunde B).

Zwei Urkunden, eingetragen von einer Hand des ausgehenden 10. Jhs. in einem sehr kostbaren Evangelienkodex des 9. Jhs., und zwar Urkunde A auf Bl. $1^{a\,b}$, Urkunde B auf Bl. 208^{b}, dem letzten der Handschrift.

A. In der Form ist die Urkunde regelmäßig und ist reicher ausgeführt als die Hamelburger Markbeschreibung. Drei Teile sind klar geschieden: I. Invocatio Z. 1 (Anrufung Christi); II. Publicatio (*Notum sit omnibus sanctae dei ecclesiae fidelibus*) Z. 1. 2; III. Narratio (*qualiter Eberhardus* usw.) Z. 2—6. Darauf geht die Narratio weiter, Z. 7—12, mit den Namen der herumführenden und die Grenzen unter Eid bestimmenden Gewährsmännern, enthält aber in sich IV. die Dispositio (die Grenzbestimmung) Z. 7—9. Nun ist jedoch die Grenze in vier Strecken geteilt und für jede Strecke tritt eine besondere Gruppe von Gewährsmännern auf. Es wiederholt sich also die Narratio mit der Dispositio und den Namen viermal: 1. Z. 7—12; 2. Z. 13—21; 3. Z. 22—30; 4. Z. 31—37. Dann kommt der Schluß der ganzen Urkunde: V. Datierung Z. 38—41 (Angabe des Ausstellungsortes unter Berufung auf die genannten Zeugen und der Abfassungszeit, 14. Oktober 779) und VI. Namensunterzeichnung des Schreibers Z. 42 f. Jedoch ist auch diese erste Würzburger Markbeschreibung nicht die Originalurkunde von 779 selbst, sondern eine Kopie vom Ende des 10. Jahrhunderts. Sie beschreibt übrigens nicht die ganze Gemarkungsgrenze, sondern nur die Seite westlich vom Main (Z. 4).

Auf die stilistische Ausarbeitung der Urkunde ist eine besondere Kunst verwendet: die vier Narrationes sind verschieden dargestellt; die erste ist eine einfache Beschreibung (*Incipientes. Isti sunt . . . firmaverunt*); die zweite gibt mehr eine Erzählung (*Incipiebant vero. Hucusque praeibant et circumducebant et iuramento firmabant*); die dritte variiert die Formel des Grenzumgangs (*Incoati sunt vero tertii testes ducere et girum pergere*) und enthält ein schmückendes Moment (*iuramento asstricti ut iustitiam non occultarent sed proderent*); auf der vierten Strecke, welche aber die zweite Hälfte der dritten Strecke ausmacht (*Brezzulunsêo* bis *in mittan Moin*, 24 f. = 32. 34) machen nicht nur die vierten Gewährsmänner, sondern auch noch einmal die der dritten den Grenzumgang.

Die deutschen Bestandteile sind gleich behandelt wie in der Hamelburger Markbeschreibung, jedoch ist auch das weiterführende Adverb deutsch: *danan*, gegen lat. *inde* in der Hamelburger Markbeschreibung.

B. Die zweite Würzburger Markbeschreibung, von derselben Hand wie die erste, überschrieben Marchia ad Uuirziburg, ist nur in deutscher Sprache abgefaßt und schon aus diesem Grunde trägt sie keinen offiziellen Charakter. Sie beschreibt den ganzen Umfang der Würzburger Mark (*ôstarûn*

halba Moines Z. 1, *uuesterûn halba Moines* Z. 10 f.), aber nur vier Örtlichkeiten (S. 225, 11. 12 *Brunniberg* bis *Brezelunsêo*) haben Entsprechungen in der ersten Würzburger Markbeschreibung, und zwar in der zweiten Hälfte der dritten Strecke (Würzburger Markbeschreibung A, S. 225, 24—26), welche sich mit der vierten Strecke in A (Z. 31 ff.) deckt.

Die Zeugennamen sind in A und B nur zum Teil gleich; in B sind nur 18 Zeugen (S. 226, 18—20) verzeichnet. In der ersten Strecke von A (S. 224, 10—12) stimmt keiner mit B; in der zweiten (S. 224, 17—21) stimmen zwei (oder drei?, denn vielleicht sind *Hiltiberaht* A und *Helitberaht* B ein und dieselbe Person); in der dritten Strecke (S. 225, 28—30) einer; in der vierten von A (S. 225, 31 und 34—37) aber sind acht gleich.

Die zweite Würzburger Markbeschreibung enthält nur die Angabe der Grenzörtlichkeiten (S. 225, 1—15), die einige Male genauer bezeichnet sind als in den beiden vorhergehenden Markbeschreibungen, z. B. *diu dâr heizzit Giggimada* 225, 3 f.; *dâr der spîrboum stuont* 225, 7; dann die Bekräftigung 226, 15—17 und die Namen der Zeugen 226, 18—20. Das Datum fehlt. Die Entstehungszeit des Originals von B ist, wie das Verhältnis zu A, unbestimmt. Die Veranlassung zur Anwendung der deutschen Sprache gab die Gepflogenheit, solche die gesamte Markgenossenschaft interessierenden Urkunden öffentlich vorzulesen.

§ 65. **Bruchstück einer Übersetzung der Lex Salica.**

MSD. Nr. 65 u. II³, 361—363; Braune, LB. Nr. 14 u. S. 175; Piper, Ält. d. Lit. S. 109; Kelle, LG. 1, 131. 353; Kögel, LG. 2, 499—501, Grundr.² S. 156 f. — Erster Druck von F. J. Mone, der das Denkmal 1850 fand, in der Z. f. Geschichte des Oberrheins 1 (1850), 36—41; J. Grimm in J. Merkels Lex Salica (1860), 104—107; G. H. Pertz und J. Merkel ebda S. 109—111; J. H. Hessels, Lex Salica, London 1880. Faksimile bei Könnecke S. 9.

Hs.: Oktavdoppelblatt in der Stadtbibliothek in Trier, dessen beide Teile als Deckblätter einer Inkunabel verwendet waren; stammt aus dem Kloster S. Mathias bei Trier, 9. Jh.

Der Dialekt ist ostfränkisch (Fulda? oder Würzburg??),[1]) denn es fehlen in dem Gesamtlautstand ausgeprägte, ausschlaggebende Merkmale anderer Mundarten: Vokale. *a* ist umgelautet außer in *arslahit* Z. 1, *slahit* Z. 6; *ê* erhalten in *heer* Z. 21; *ô* erhalten in *mooter* Z. 31; (*ai* bezw. *ei* ist nicht vorhanden); *au* ist noch nicht *ou*: *haubitgelt* Z. 24 ff.; *eo* ist erhalten. Konsonanten. Dentale: *d* ist zu *t* verschoben außer *indi* Z. 28; *t* zu Spirans ȝ und Affricata *z* verschoben; *th* ist anl. und inl. als đ spirantisch geblieben (Braune, Ahd. Gramm. § 167c Anm. 3) außer in *felde* Z. 29; *thth* ist *tt*: *ettes-hwelihemo* Z. 18. Labiale: *b* ist nicht verschoben außer zweimal inl. in *haupitgelt* Z. 26. 28; *p* ist nicht zur Affricata verschoben: *pentingâ* 32. Gutturale: *g* ist nicht verschoben; *k* ist immer *c* geschrieben; anl. *hr hw* (*hl hn* sind nicht belegt) sind erhalten außer *weo* 19; ausl. Flexions-*m* ist erhalten in *urcunđeôm* Z. 17, *farahum* Z. 35, *n* in *mâgun* Z. 3; ableitendes *j*

[1]) MSD. I³ S. XXV; Kögel, LG. a. a. O.

ist nicht geschwunden in *urcunđeôm* Z. 17, *đrittiûn* Z. 25, *điubiu* Z. 33, *wirđriûn* Z. 25 ff. Einzelnes: 3. Pers. Pl. *tuent* Z. 32; neben *er* steht *her* Z. 19, neben *đer đê* Z. 3; auffallend ist das schw. *i* in *ini* (= *ina*) Z. 13. 18. 20. 21; 'wie' lautet *hwê* Z. 5. Dieser Lautstand deutet auf den Anfang des 9. Jahrhunderts als Abfassungszeit der Niederschrift.[1]) — In der Orthographie ist angelsächsischer Einfluß zu bemerken bei den Buchstaben *đ*, und bei dem *w*, für das das ags. *w*, das alte Runenzeichen, gebraucht ist.

Auffallen könnte es, daß die Übertragung des Gesetzes der salischen, also niederrheinischen Franken in ostfränkischer Mundart vorliegt. Aber salisches Recht hatte auch in Ostfranken Geltung.[2])

Die Übersetzung ist gewandt. Nicht mehr verstandene Worte wurden durch Umschreibung verdeutlicht (*de chrenechruda*: *đer scazloos man anđran arslahit* im Inhaltsverzeichnis Tit. LXI, MSD. 226 Z. 1; *de charoena*: *đer von anđres henti eowiht nimit* ebda Tit. LXIV, Z. 4). Eines der ältesten Beispiele für Mittelstellung des Relativsatzes (auf Grund des lateinischen Textes) findet sich hier S. 228 Z. 29.

Das Bruchstück enthält die deutschen Überschriften der Kapitel 61—68, darauf, nach der lateinischen Überschrift *Incipit liber legis salicae*, die beiden ersten Titel der Sammlung.

Die Verdeutschung der Lex Salica hängt zusammen mit Karls des Großen Sorge um die Rechtspflege (Einhard, Vita Caroli Magni Kap. 29 und s. oben S. 81). Ein Capitulare um 803 verfügt, daß die Laien ihre Gesetze wissen und verstehen sollen (Boretius, Capitularia 1, 234 f. Nr. 116 Cap. 11) und die Lorscher Annalen berichten zum Jahr 802 (Mon. Germ. Script. 1, 39), daß der Kaiser befahl, alle Gesetze in seinem Reiche sollten vorgelesen und erklärt werden, jedem in seiner Sprache.[3])

§ 66. Trierer Capitulare.

MSD. Nr. 66 u. II[3], 363—365; Braune, LB. Nr. 15 u. S. 175; Piper, Ält. d. Lit. S. 126—130; Kelle, LG. 1, 131. 353; Kögel, LG. 2, 571 f., Grundr.[2] S. 157. — Erster Druck bei Chr. Brower, Antiquitates Trevirenses, 1626, und dann im 17. 18. Jahrhundert wiederholt veröffentlicht, im 19. Jahrhundert durch J. Grimm, Mon. Germ. Leg. 1 (1835), 261 f. und Kl. Schr. 6, 420—422; Boretius, Capitularia 1, 378—381, dann in MSD., Braune, LB., Piper a. a. O.

Die Handschrift, ehemals in der Dombibliothek zu Trier, jetzt verloren,

---

[1]) Ganz einheitlich sind diese Lautverhältnisse nicht, doch ist die Begründung der einzelnen herausfallenden Formen unsicher. Berührungen mit dem Bairischen (Kögel a. a. O.) können nicht für Würzburg sprechen, auch ist nur inl. *p* in *haupitgelt* speziell als bairisch in Anspruch zu nehmen; *ô* in *mooter* kann archaistisch sein (wie *heer*) oder einem andern Dialekt angehören. Da die Urübersetzung der Lex Salica doch höchst wahrscheinlich bei den rheinischen Franken und nicht bei den Ostfranken entstanden ist, so wird man in der ostfränkischen Trierer Kopie mittel- oder niederfränkische Spuren erwarten dürfen. Davon können die *ê* in *heer*, *ô* in *mooter* Überreste sein, ebenso *p* in *pentingâ* und das erhaltene ableitende *j*; ferner aus dem Wortschatz: *biûzan* Z. 31, vgl. as. *biûtan* und wohl auch *forûzzan* Z. 26 ff. und endlich der term. techn. *sunne* (wie *alôde*) N. Si. = **sunnia* (mit altem schließendem *e*).

[2]) R. Schröder, Die Ausbreitung der salischen Franken, Forschungen zur deutschen Geschichte 19, 140 ff.; derselbe, Die Franken und ihr Recht (Abdruck aus der Z. f. Rechtsgeschichte 15), 1 ff.

[3]) Scherer, MSD. II[3], 363.

ist nur durch den sehr seltenen Druck bei Brower erhalten (Exemplare desselben in Göttingen und München).

Die Übersetzung ist als Interlinearversion abgefaßt und zwar im 10. Jahrhundert. Der Dialekt ist mittelfränkisch (moselfränkisch); darum das Denkmal sprachlich wertvoll ist, weil nur wenige mfrk. Stücke aus der althochdeutschen Zeit auf uns gekommen sind.[1])

Das Bruchstück enthält das Cap. VI der Capitula legibus addenda Ludwigs des Frommen vom Jahr 818. 19.[2]) Daß mehrere Capitula übersetzt waren, ist nicht wahrscheinlich. Das vorliegende ist von besonderer Wichtigkeit durch seinen Inhalt, indem es davon handelt, daß ein jeder freie Mann das Recht hat, sein Vermögen für sein Seelenheil zu schenken wie er will (Überschrift des Capitulare MSD. I[3] 229 Z. 1. 2 und dazu Z. 3). Der Kanon gehört zu denjenigen, die wegen ihrer allgemeinen Bedeutung bestimmt waren, von den Bischöfen und Pfarrern in den Kirchen öffentlich zu allgemeiner Kenntnis gebracht zu werden.[3]) Rechtsgeschichtlich ist er von großer Wichtigkeit, denn er bedeutet einen Durchbruch der Volksrechte zugunsten der Kirche. Die Übersetzung ist nicht pünktlich und enthält sehr viele Mißverständnisse.

§ 67. Eidformeln.

1. Die Straßburger Eide.

MSD. Nr. 67 u. II[3], 365 f.; Braune, LB. Nr. 17 u. S. 176; Piper, Ält. d. Lit. S. 133—135; Kelle, LG. 1, 126—128. 351; Kögel, LG. 2, 557—562, Grundr.[2] S. 154; Boretius, Capitularia 2, 171 f.; Massmann, Abschwörungsformeln (1839) Nr. 69 S. 56—59. 180—182. Faksimile bei Könnecke S. 14, Enneccerus 34—36, Petzet und Glauning XX, s. auch Z. f. d. Phil. 3, 90 f. u. 94 f.

Die Eide mitsamt dem Berichte des ganzen Vorgangs sind enthalten im Buch III, 5 von Nithards Vier Büchern Geschichte.[4]) Nithard, der Sohn Angilberts und der Bertha, der Tochter Karls des Großen, also ein Enkel des großen Kaisers, war eifriger Anhänger Karls des Kahlen. Staatsmann und Kriegsheld zugleich beschrieb er die Wirrungen des Reiches nach dem Tode Ludwigs des Frommen bis zu Anfang des Jahres 843.[5])

Am 25. Juni 841 siegten die beiden jüngeren Söhne Ludwigs des Frommen, Ludwig der Deutsche und Karl der Kahle, über ihren älteren Bruder Lothar,

---

[1]) J. Grimm a. a. O.; Guilelmus Wahlenberg, De lingua francica Rheni inferioris, Bonnae 1849, S. 7—18.

[2]) Boretius, Capitularia 1, 282.

[3]) Waitz, Verfassungsgesch. 3[2], 622 Anm. 3.

[4]) Nithardi Historiarum libri quatuor ed. Pertz, Mon. Germ. script. tom. II, daselbst die Eide S. 665 f., der deutsche Text mit Anmerkungen von J. Grimm, abgedruckt auch Kl. Schr. 6, 403 f.; Nithard ed. Holder, Freiburg u. Tübingen 1882, S. 35; Nithardi historiarum libri IV, ed. tertia post G. H. Pertz recognovit Ernestus Müller, Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum ex Monumentis Germaniae historicis separatim editi, Hannoverae et Lipsiae 1907, dazu Edw. Schröder, Z. f. d. A. 49, Anz. 31, 144—146. — Erhalten ist von Nithards Geschichtswerk nur eine Handschrift des 10./11. Jhs., in der Pariser Nationalbibliothek aus der Vaticana, vgl. Julius Brakelmann (u. J. Zacher), Die Nithardhandschrift und die Eide von Straßburg, Z. f. d. Phil. 3, 85—95. C. W. Wahlund, Bausteine zur romanischen Philologie, Festgabe für Adolfo Mussafia, Halle 1905, S. 9—24, vgl. Steinmeyer, Berliner Jahresbericht 1905 S. 82 f.

[5]) Wattenbach 1[7], 233—237; Ebert 2, 370—374; Manitius 1, 657—660 u. Register S. 751.

den Träger der Kaiserkrone, in der blutigen Schlacht bei Fontenay. Am 14. Februar 842 erneuerten die zwei Brüder ihren Bündnisvertrag zu Straßburg gegenseitig und im Angesicht ihrer beiden Heere.[1]) Beide Könige hielten Ansprachen,[2]) jeder in der Sprache seines Volkes an sein eigenes Volk, zuerst Ludwig als der ältere, dann der jüngere Karl. Darin begründeten sie ihr Bündnis gegen Lothar als von der Not eingegeben, da jener trotz des Gottesgerichtes der von ihm verlorenen Schlacht sie immer aufs neue verfolge, eröffneten ihren Entschluß, sich gegenseitig vor versammeltem Heere zum Wohle des Volkes den Treueid leisten zu wollen und erklärten jeden ihrer Untertanen für des Eides entbunden, falls sie selbst ihn brechen würden. Darauf schwuren sie den Bündniseid, zuerst Ludwig, und zwar in romanischer Sprache (*romana lingua*), um dem westfränkischen Heere verständlich zu sein, dann entsprechend Karl zum Verständnis für das ostfränkische Heer in deutscher Sprache (*teudisca lingua*). Zum Schluß schwuren die Vornehmen der beiderseitigen Heere den ihnen zukommenden Eid, zuerst die französischen Großen, dann die deutschen, jeder Teil in seiner Muttersprache, romanisch bezw. deutsch, mit dem Inhalt, daß keiner der Schwörenden seinem Herrn Folge leisten werde, wenn dieser seinen Eid brechen sollte.

Es wurden also hier zwei in ihrem Wesen verschiedene Schwüre (*juramentum, sacramentum, sacramentum firmitatis*, vgl. Boretius a. a. O.) geleistet. Der zwischen den Fürsten ist ein Bündniseid, ein Vertrag, der von den Großen des Heeres getane Schwur betrifft den gesetzlichen Treueid, den Vassalleneid (*sacramentum fidei, fidelitatis*), den jeder freie Franke nach seinem zwölften Jahre seinem Fürsten leisten mußte. Von diesem gesetzlichen Eide wird der schwörende Vassall für den betreffenden Fall entbunden, wenn sein König den von ihm geleisteten Eid bricht.

Der Stil ist fest bestimmt durch die kanzleimäßig geregelte Formelhaftigkeit der Eidschwüre.

Die Sprache der deutschen Texte ist rheinfränkisch (Hauptmerkmale sind die Dentalen). Die Ansicht Müllenhoffs (MSD. I[3] S. XXVII und S. XIV f.), daß die Eide ein Beleg und ein Beweis für eine karolingische Hofsprache, ein fränkisches, am Hofe gesprochenes Idiom, seien, ist aufgegeben.

Ein anderer karolingischer Eid, der ähnlicherweise zweisprachig geleistet wurde, ist nur in lateinischer Übersetzung erhalten: es ist der Schwur zwischen Ludwig dem Deutschen, Karl dem Kahlen und den Söhnen Lothars bei den Verhandlungen zu Coblenz 860 (Boretius 2, 152 ff.).[3]) Ebenfalls verloren ist die deutsche Eidformel des Vertrags zwischen den Söhnen Ludwigs des Deutschen, Karlmann, Ludwig und Karl, die bei der Reichsteilung, die 876 im Ries stattfand, gebraucht wurde.[4])

[1]) E. Dümmler, Gesch. des ostfränk. Reichs 1[2], 171 f.

[2]) Der terminus technicus ist Adnuntiatio. — Die Ansprachen hat Nithard lateinisch überliefert, die Eide aber wörtlich in den beiden Volkssprachen. Boretius, Capitularia 2, 153.

[3]) E. Dümmler, Gesch. des ostfränk. Reichs 1, 456 ff.

[4]) Annales Fuldenses, pars III zum Jahr 876, Mon. Germ. Script. 1, 391; Kelle, LG. 1, 130. 352; Kögel, LG. 2, 561 f.

2. Priestereid.

MSD. Nr. 68 u. II³, 366—369; Piper, Ält. d. Lit. S. 135, Höf. Epik 3, 676; Kelle, LG. 1, 132 f. 354; Kögel, LG. 2, 562 f., Grundr.² S. 150. — Erster Druck: F. Kunstmann, Tübinger theologische Quartalschrift 1836 S. 531—536 (Hs. A); Massmann, Abschwörungsformeln (1839) Nr. 70 u. 71 S. 59—61. 182 (Hs. A und B).

Hss.: A und B, Kgl. Bibliothek in München, Cod. lat. 6241 und 27246, beide aus Freising, 9/10. bezw. 10. Jh.

Das Original, bairisch, kann schon in der ersten Hälfte des 9. Jhs. abgefaßt worden sein.

Der ahd. Priestereid ist die Verdeutschung des Ordinationseides, des Eides der Priesterweihe, *ad ordinandum presbyterum*; die Überschrift in beiden Handschriften des deutschen Eides lautet: *De sacramento episcopis qui ordinandi sunt ab eis.* Der Bischof richtete an den in sein Amt einzuweihenden Priester die Frage, ob er ihm, seinem Bischof, gehorsam sein wolle gemäß seiner Pflicht und seines Amtes bezw. gemäß der kanonischen Bestimmungen (*vis episcopo tuo, ad cuius parochiam ordinandus es, obediens et consentiens esse secundum iustitiam et ministerium tuum?* bezw. *secundum canonica statuta?* Ordines von Salzburg bezw. Mainz, Scherer MSD. II³, 368). Darauf antwortet der Ordinandus mit einfachem *volo* oder mit einer längeren Formel (Scherer a. a. O.).

Die erste Nachricht, daß der Obedienzeid in Deutschland eingeführt sei, enthält die Kanonensammlung des Benedictus Levita 3 (7) 466, um 847: *ut presbyteri et diaconi, quando per parochias constituuntur, stabilitatis et obedientiae suae atque statuta servare promissionem suo faciant episcopo.*

Die Formulierung des Priestereides ist den Fassungen des karolingischen Vasalleneides[1]) nachgebildet: *Daz ih dir holt pin. N. demo piscophe = quod . . . fidelis sum d. Karolo piissimo imperatori; sô mîno chrephti enti mîno chunsti sint = in quantum mihi Deus intellectum dederit* bezw. *in quantum ego scio et intellego,* genau = *sô fram sô mir got geuuizci indi mahd furgibit* Straßburger Eide MSD. I³, 231, 17 f.; *mînan uuillun = per meam voluntatem, mînan uuillon* Straßburger Eide 231, 20; *fruma frummenti enti scadun uuententi = ce scadhen uuerdhên* Straßburger Eide 231, 20; *kahôrich enti kahengîg = sic attendam et consentiam; sô ih mit rehto aphter canone scal = sicut per drictum homo debet esse [domino suo], sôso man mit rehto [sînan bruodher] scal* Straßburger Eide 231, 18 f.

Geistlich gewendet ist die Formel *attendam et consentiam* in *obediens et consentiens, kahôrich enti kahengîg,* indem *obedire* ein kirchliches Wort ist. Die Verordnung *kahôrich enti kahengîg enti stâtîg in sînemo piscophtuome* ist in den Capitularien niedergelegt: *Ut nullus presbyter in alterius parrochia missam cantare praesumat nisi in itinere fuerit* Capitula ecclesiastica 810—813 (?), Boretius 1 S. 178 Nr. 9; *Ut nullus presbyter a sede propria sanctae aecclesiae sub cuius titulo ordinatus fuit ambitionis causa*

[1]) Waitz, Verfassungsgeschichte 3², 296 f. 302.

ad alienam pergat aecclesiam, sed in eadem devotus usque ad vitae permaneat exitum, Capitula a sacerdotibus proposita 802 (Oktober?), Boretius 1 S. 107 Nr. 13; *Ne de uno loco ad alium transeat episcopus sine decreto episcoporum, velut clericus sine iussione episcopi sui,* Capitula excerpta de Canone 806, Boretius 1 S. 133 Nr. 10.

Ähnliche Vorschriften für den Priester wie hier werden in den Formulae bei Rozières, Recueil général des Formules 2, 611 ff. gemacht, z. B. *qui ad utilitatem omnium in sancta Dei ecclesia proficiat* S. 631 Nr. 521, vgl. *fruma frummenti*; ähnlich *utilitatem vestram considerantes* ebda S. 633; *ut serves composita, diruta* restaures S. 691 Nr. 551. Aber das 'Schaden abwenden' entspricht auch dem Sinn des *sacramentum fidelitatis,* zu dessen Grundlagen gerade das Gebot der Unterlassung feindseliger Handlungen gehört[1]) (vgl. Straßburger Eide *the . . . imo ce scadhen uuerdhên* 231, 20).

Die deutsche Fassung ist dem heimischen Sprachgeist durch Verwendung der Alliteration in zweigliedrigen Formeln angepaßt: *mîno crephti enti mîno chunsti* (während in derselben Wendung der Straßburger Eide *geuuizci indi mahd* verbunden sind), *kahôrich enti kahengîg,* und in der etymologischen Formel *fruma frummenti.* Andrerseits deutet auf Übersetzung aus dem Lateinischen die undeutsche Konstruktion des Partizip. Präs. mit *sîn* hin: *sî frummenti enti uuententi.*

3. Der Erfurter Judeneid.

MSD. Nr. 100. II³, 465—474; Piper, Nachtr. S. 194—196.

Das Denkmal, obgleich erst in die mittelhochdeutsche Zeit fallend, wird hier, im Anschluß an MSD., eingereiht, weil die lateinische Formel schon in den Capitulis domni Karoli imperatoris et Hludowici enthalten ist (Boretius, Capitularia 1, 258 f.).

Die älteste Hs., A, die sorgfältig und prächtig ausgeführte Originalurkunde, befindet sich im Kgl. Staatsarchiv zu Magdeburg, Pergament mit dem Siegel der Stadt Erfurt, vom Ende des 12. Jhs. Davon sind drei Abschriften vorhanden: B im Statutenbuch von Nordhausen (eingetragen um 1360); C in einer Oxforder Handschrift des 14. Jhs. (zwei Judeneide), D in der Kgl. Bibliothek zu Berlin, 15. Jh. (wie in C). Der Eid ist gegeben vom Erzbischof Konrad von Mainz (1161—1165 und 1183—1200).

Mehrere lateinische und mittelhochdeutsche Urkunden sowie Nachweise vieler anderer gedruckter und ungedruckter mittelhochdeutschen Judeneide, dazu eine Vergleichung der entsprechenden Texte des Schwabenspiegels, des Sachsenspiegels und anderer Rechtsbücher gibt Scherer in den Denkmälern a. a. O.

Schön läßt sich die Entwicklung des Textes verfolgen. Das lateinische Capitulare ist eine rein geschäftliche Formulierung, im Erfurter Judeneid aber ist ein poetischer Zug der deutschen Rechtsauffassung hineingebracht:

---

[1]) Paul Roth, Geschichte des Beneficialwesens, Erlangen 1850, S. 128.

der got der himel unde erdin gescûf, loub, blûmen unde gras, des dâ vore nîne was,[1]) denn das Recht war den Germanen Gemütssache. Die späteren Variationen des Eides erweitern die ursprüngliche Formel, aus der knappen, nur die notwendigen Worte enthaltenden Fassung wird ein dramatischer Vorgang, z. B. MSD. II[3], 468, der von einer sentimentalen Stimmung durchzogen ist. Zugleich wirkt die Absicht mit, die Feierlichkeit des Ausdrucks zu erhöhen. Die Geschichte der Formulierung des Judeneids ist ein Beispiel für die Entwicklung der deutschen Rechtssprache aus einfacher, nur stellenweise durch lebendige Teilnahme des Gefühls gehobener Sachlichkeit zu manierierter Symbolik.

Die Juden hatten eine besondere Formel, wenn sie einen Eid schwuren. Der deutsche Eid wurde von dem Eidabnehmer vorgesprochen, darum der Sprecher die Anrede Du gebraucht. Der Eid beginnt mit dem Hinweis auf den Inhalt der Beschuldigung und der Zurückweisung derselben. Darauf folgt die Anrufung Gottes als Zeugen mit einer näheren Bestimmung Gottes (*der himel unde erdin gescûf* usw.). Der Hauptteil besteht aus vier Verfluchungen unter Anspielungen auf das alte Testament im Falle Falschschwörens. Diese Anführung von Beispielen, welche die Folgen des Meineids in Aussicht stellen, geht aus demselben Gedankengange hervor wie der epische Bestandteil in den Segensformeln: so wie es damals geschah, so soll es jetzt eintreffen.

§ 68. Schwäbische Trauformel.

MSD. Nr. 99 u. II[3], 462—465; Piper, Höf. Epik 3, 674 f. — Erster Druck von H. F. Massmann im Rheinischen Museum für Jurisprudenz 3, 281—283, dann in Massmanns Abschwörungsformeln (1839) Nr. 68 S. 56. 179 f.. — Über die germanische Eheschließung s. J. Grimm, RA. S. 417 ff.; R. Schröder, D. Rechtsgeschichte § 35 Privatrecht, unter „Familienrecht"; R. Schröder, Geschichte des ehelichen Güterrechts in Deutschland Teil I. II, Stettin, Danzig, Elbing 1863—171; E. Friedberg, Das Recht der Eheschließung, Leipzig 1865; E. Friedberg, Verlobung und Trauung, Leipzig 1876; R. Sohm, Das Recht der Eheschließung, Weimar 1875, S. 101—103; R. Sohm, Trauung und Verlobung, Weimar 1876; K. v. Amira, Pauls Grundriß[3] S. 177 ff.; Weinhold, Deutsche Frauen 1[2], 293 ff., bes. S. 342 ff. 370 ff.; Alwin Schultz, Höfisches Leben 1[2], 615 ff.

Die einzig erhaltene Niederschrift der schwäbischen Trauformel findet sich in einer Handschrift des 12. Jhs. in der Kgl. Bibliothek zu München (Cod. lat. 2, stammt aus Augsburg), demgemäß auch die Sprache mittelhochdeutsch ist. Aber der Text ist viel älter und geht auf germanische Trauformeln zurück (lateinische Trauformeln sind gedruckt Mon. Germ. Leg. IV, 333. 341. 599).

Nach germanischem Recht standen die weiblichen Angehörigen der Familie unter der privatrechtlichen Herrschaft des Familienhauptes, d. i. des Vaters, oder, wenn dieser gestorben war, des ältesten mündigen Sohnes oder des nächsten männlichen Verwandten, besonders des Oheims von

[1]) Wackernagel, Die altdeutschen Handschriften der Basler Universitätsbibliothek S. 38; MSD. II[3], 473 f.

Mutterseite. Diese Gewalt über die Hausangehörigen ist *diu munt* (= Hand, Schutz), der Inhaber der *munt* ist der Vormund (ahd. *foramunto, muntboro, *muntwalto* (langobard. *munduuald*, Bruckner, Die Sprache der Langobarden QF. 75, 210) [*muntadele* Z. 26 verschrieben aus *muntwalde*]; der in der *munt*, in der Gewalt, in der Vormundschaft Stehende ist der 'Mündel' (mhd. *mundelinc*); der aus der *munt* Entlassene ist 'mündig' (mhd. *mündec*).

Die germanische Vermählung war eine Rechtshandlung (ahd. *êwa, ê* Gesetz = nhd. *Ehe*), ein Vertrag zwischen dem Vormund der Braut und dem Bräutigam, die Eheschließung beruhte also auf Brautkauf. Der Bräutigam hat den Preis, die Mitgift (ahd. *widamo* Wittum, lat. *dos*) an die Braut oder vielmehr an deren Vormund zu leisten. Nach Vollziehung des Kaufvertrags, d. i. der Verlobung (A), folgt die Trauung (B), d. i. die Übergabe der Braut an den Bräutigam durch den Verlober, den Vormund.

Die Formel zerfällt dementsprechend in zwei Teile: A die Verlobung (das Verlöbnis), 319, 1—320, 22; enthält die Pfandsetzung des Bräutigams für das Wittum. Der Bräutigam, ein freier Schwabe, leistet nicht unmittelbar die Mitgift an den Vormund — dies wäre bei ausgedehntem Besitz auch gar nicht möglich — sondern er tut dies nur symbolisch: er gibt sieben Handschuhe als Pfänder (*wete*, got. *wadi* Pfand, *gawadjôn* verloben) der Braut, einer freien Schwäbin, und deren Vormund (*voget*, = lat. *vocatus*, Z. 22) für die Leistungen, die er der Braut verspricht (*erwetten* 'geloben mit Pfandsetzung'). Diese sieben Leistungen, die durch die sieben Handschuhe symbolisch vertreten werden, sind: 1. voller Rechtsschutz; 2. des Bräutigams Eigengüter; 3. Kuhgehege und Bestand an Kühen; 4. Haus und Hof; 5. Weide und Schafherde; 6. Schatz, Gold, Kostbarkeiten; 7. alles was er ihr in der Verschreibungsurkunde (*widembuoch* MSD. 320, 17, lat. *libellus dotis*) als Pfand gelobt hat.

Die Seite der Braut hat den Schreiber, Notar, für die Ausfertigung der Vertragsurkunde (*canzelâre* 320, 21) zu beschaffen.

B, 320, 23—Schluß, betrifft die Trauung (Eheschließung): Der Vormund übergibt in Gegenwart der Verwandten, Freunde, die Braut dem Bräutigam in die *munt* unter Überreichung von Rechtssymbolen: Schwert, Ring, Münze, Mantel, Hut.

In der altdeutschen Literatur werden einige Male, mehr oder weniger ausführlich, Trauungen dargestellt,[1]) welche den in der schwäbischen Trauformel juristisch gefaßten Vorgang aus dem wirklichen Leben heraus darstellen: Ruodlieb, Bruchst. XIV bei J. Grimm, Lat. Ged. S. 186—189 = Bruchst. XV bei Seiler S. 288—292; Die Hochzeit, Th. v. Karajan, Deutsche Sprach-Denkmale des 12. Jhs. S. 24, 1 ff., A. Waag, Kleinere deutsche Gedichte des XI. u. XII. Jhs. S. 88, 210 ff.; Nibelungenlied (Lachm.) Str. 565 ff. 1617 ff.; Kudrun Str. 664 f. 1648 ff.; Wigalois, Pfeiffer 240, 36 ff.; Meier Helmbrecht v. 1503 ff.; Renner v. 1565—1658; vgl. ferner J. Grimm RA. S. 434 f.

[1]) Vgl. Kögel, LG. 2, 392 f.

Kirchliche Einsegnung durch die Geistlichen (*benedictio nuptialis* oder *nuptiarum,* deutsch auch 'Kirchgang' genannt) ist, da ursprünglich die Ehe eine weltliche Rechtshandlung war, bei Schließung derselben nicht erforderlich gewesen. Sie begegnet in mhd. Gedichten erst seit Hartmann von Aue (Armer Heinrich v. 1512f.). Erst im 14. Jahrhundert wurde der Kirchgang allgemein volkstümliche Sitte.[1])

§ 69. Altsächsische Heberollen.

Heberollen oder Heberegister sind Verzeichnisse der Einkünfte, in unsern Fällen von Klostergefällen.

1. Die Essener Heberolle.

MSD. Nr. 69 u. II[3], 369—371; Piper, Ält. d. Lit. S. 136, Nachtr. S. 196; Kelle, LG. 1, 131 f. 353; Kögel, LG. 2, 572 f., Grundr.[2] S. 159 f. — Die Handschrift wurde gefunden von V. N. Kindlinger 1793 und die Heberolle von ihm zuerst gedruckt im (Leipziger) Allgem. litter. Anzeiger 1799 Stück 110 S. 1081—1884; Graff, Diutiska 2 (1827) S. 190 f.; T. J. Lacomblet, Archiv für die Geschichte des Niederrheins 1 (1832), 9—15; Heyne, Kleinere altniederd. Denkmäler 2 S. 64; Gallée, Altsächs. Sprachdenkmäler S. 115 f., Facsimile-Sammlung III[b]; Wadstein, Kleinere altsächs. Sprachdenkmäler Nr. 7 S. 21 f. u. 131 f.

Hs.: Kgl. Landesbibliothek in Düsseldorf, Cod. B 80, 153 Bl., 9./10. Jh. Gehörte früher dem Frauenstift Essen, wo die Handschrift wohl auch geschrieben und das Heberegister eingetragen wurde.[2]) Den Hauptinhalt macht eine Sammlung der Predigten Gregors d. Großen aus (worin die altsächsischen Düsseldorfer Glossen sich befinden). Auf der vorderen Seite des letzten Blattes, 153[a], ist das Bruchstück der Homilie Bedas eingetragen (s. unten), auf der Rückseite, 153[b], das Heberegister, und zwar von derselben Hand wie die Predigten Gregors und die Homilie Bedas[3]) (das lateinische Stück der Heberolle, in welchem bloß die Ortsnamen deutsch sind [Wadstein S. 21, 21—22, 15], ist von einer anderen, jüngeren Hand auf Bl. 152[b] geschrieben).

Die Essener Heberolle enthält die Aufzeichnungen der Abgaben, welche einzelne Höfe des Klosters, im ganzen neun, an dieses zu entrichten hatten. Jedoch sind in dem kleinen Verzeichnis nicht alle Gefälle aufgeführt, sondern hauptsächlich nur Lieferungen an das Brauamt. Es ist wahrscheinlich in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts angelegt worden.

Ein späteres, lateinisches Register der Einkünfte des Stiftes Essen aus dem 14. Jahrhundert befindet sich handschriftlich daselbst, s. Gallée S. 372 f., Wadstein S. 131 f.

---

[1]) A. W. Dieckhoff, Die kirchl. Trauung, S. 75—107; Weinhold, Deutsche Frauen 1[2], 374 ff.; Franz Kondziella, Volkstümliche Sitten und Bräuche im mhd. Volksepos S. 104 bis 128.

[2]) Den Ursprung der Handschrift verlegt Jostes, Z. f. d. A. 40, 140 ff. nach Hildesheim.

[3]) Steinmeyer, Z. f. d. A. 40, Anz. 22, 274 unterscheidet mehrere Hände, so zwar, daß der letzte Abschnitt der Predigten Gregors und die beiden deutschen Stücke, die Heberolle und die Homilie Bedas, von ein und derselben Hand herrühren.

2. Das (lateinische) Werdener Heberegister

(Literatur: MSD. II³, 371. Ausg.: W. Crecelius, Collectae ad augendam nominum propriorum Saxonicorum et Frisiorum scientiam spectantes I, Elberfeldae 1864, S. 25, dazu Germania 13, 106 ff.; Wadstein Nr. 8 S. 23 u. 132 f.)

enthält ein Verzeichnis friesischer, in Friesland gelegener Besitzungen des Liudgerklosters in Werden. Die Hs. befindet sich im Düsseldorfer Kgl. Staatsarchiv, sie ist geschrieben von einer Hand des 10. Jhs. Im lateinischen Text sind einige Aufzeichnungen in deutscher (altsächsicher) Sprache enthalten.

3. Die Freckenhorster Heberolle.

Siehe Piper, Kelle, Kögel unter der Literatur der Essener Heberolle; Heyne S. 67—85; Gallée S. 172—191. 375 ff., Facsimile-Sammlung V^{a} u. V^{b}; Wadstein Nr. 9 S. 24 bis 45 u. 133—137. Vgl. ferner Jellinek, Beitr. 15, 301—305; Jostes, Germania 34, 297—302.

Hss.: M, im Kgl. Staatsarchiv zu Münster, bis etwa 1860 im Geh.-Staatsarchiv zu Berlin, elf Pergamentblätter, von zwei Händen um 1100 geschrieben; besteht aus vier Teilen, wovon I und IV lateinisch, II und III deutsch (altsächsisch) sind. Erster Druck von Dorow, Denkmäler alter Sprache und Kunst I, 1. Heft S. 1 ff., und nochmals gedruckt ebda 2. u. 3. Heft S. 3 ff., dazu J. Grimm ebda S. XIV—XXX u. Kl. Schr. 6, 352—360; besprochen von J. Grimm, Gött. gel. Anz. 1824 S. 25—37 u. Kl. Schr. 4, 205—213; ebda S. 1837—1840 u. Kl. Schr. 4, 270—272; Freckenhorster Heberolle, Hermes oder Kritisches Jahrbuch der Litteratur, Leipzig 1827, S. 140—149, besprochen von J. Grimm, Gött. gel. Anz. 1827 S. 321—341 u. Kl. Schr. 5, 1—13; E. Friedlaender, Codex traditionum Westfalicarum I, Münster 1872, S. 13 ff.

K, Kindlingers Hs., Bruchstück, einst im Besitz von Nicolaus Kindlinger (1749—1819, 1804—6 Archivar in Fulda),[1]) ist verschollen und nur durch einige Auszüge bekannt, die in Fischers Beschreibung typographischer Seltenheiten Lief. V S. 156 ff. (Nürnberg 1804) abgedruckt sind. K war, was das Facsimile bei Fischer schließen läßt, älter als M und stammt aus dem 10./11. Jh.

Die Freckenhorster Heberolle ist bedeutend umfangreicher angelegt als die Essener. Der deutsche Hauptteil II (Wadstein S. 24—40), ein für sich abgeschlossenes Heberegister, ist ein genaues Verzeichnis der schuldigen Naturalien, welche die fünf Haupt- und Amtshöfe mit den ihnen unterstellten Einzelhöfen dem Stifte und den Meiern der Einzelhöfe zu leisten hatten. Der dritte, kleinere deutsche Teil (Wadstein S. 40—45) besteht aus ungeordneten Notizen über Einnahmen und auch (Wadstein S. 41, 31—43, 5) über Ausgaben des Stiftes.

§ 70. **Abecedarium Nordmannicum.**

MSD. Nr. 5 u. II³, 55—57. — Erste Ausgabe: W. Grimm, Über deutsche Runen, Göttingen 1821, S. 138—147 u. Taf. II; W. Grimm, Zur Literatur der Runen, Wiener Jahrbücher der Literatur 43 (1828), 26—29 und Facs. u. S. 42; Massmann, Aufseß' Anzeiger für Kunde des

[1]) Allg. D. Biographie 15, 769.

deutschen Mittelalters 1832 S. 32; Hattemer, Denkmahle des Mittelalters 1, Taf. I Facs.; Müllenhoff, Z. f. d. A. 14, 123—133; Piper, Z. f. d. Phil. 13, 445; Piper, Ält. d. Lit. S. 20 f.; Gallée, Altsächs. Sprachdenkmäler S. 263—265, Facsimile-Sammlung XII a; Wadstein, Kleinere altsächs. Sprachdenkmäler Nr. 6 S. 29 u. 129—131; v. Grienberger, Arkiv f. nord. Filologi 14, 107 ff. Facsimile ferner bei L. F. A. Wimmer, Die Runenschrift, übersetzt von F. Holthausen, Berlin 1888, S. 236.

Hs.: Stiftsbibliothek zu St. Gallen Nr. 878, 394 S. 4°, 9. Jh., enthält auf S. 315—320 einige Abschnitte aus Isidors Etymologien, und zwar B. 1 Cap. 3, 18—20 über die Akzente und Buchstaben, mit den Alphabeten verschiedener Sprachen, den griechischen und hebräischen. Darauf folgt in der Handschrift ein angelsächsisches Runenalphabet unter der Überschrift Anguliscum ohne Text; darauf ein nordisches Runenalphabet mit Text unter der Überschrift Abecedarium Nord, was zu ergänzen ist in Nordmannicum. Es ist das kürzere nordische Runenalphabet mit 16 Zeichen, geschrieben in drei Reihen (5 Runen + 6 Runen + 5 Runen). Die Anordnung ist die, daß auf die Runenzeichen die Namen der Runen folgen und darauf ein kurzer, nur aufzählender Text ohne regelrechten Satzbau, der die Aufeinanderfolge der Runen andeutet. In jeder der kurzen Zeilen sind zwei Worte durch Alliteration gebunden, von denen eines immer ein Runenname ist. — Über sechs der nordischen Zeichen sind die entsprechenden angelsächsischen Typen gesetzt. Die Sprache ist altsächsisch mit angelsächsischen Spuren.[1]) Über die Herkunft des Stückes und seine Wanderung nach St. Gallen ist nichts Sicheres zu ermitteln.

Die Lehre von den Buchstaben wurde von den römischen Philologen in der Grammatik behandelt und von den Mönchen übernommen. In mehreren lateinischen Handschriften, die in Deutschland verfaßt sind, finden sich Aufzeichnungen von Runenalphabeten, aber, außer dem Abecedarium Nordmannicum, ohne Text. Am bekanntesten sind die zwei gotischen Alphabete in der Salzburg-Wiener Hs., vgl. Streitberg, Gotisches Elementarbuch, 3. u. 4. Aufl. S. 36.

§ 71. Basler Rezepte.

MSD. Nr. 62 u. II³, 356 f.; Piper, Ält. d. Lit. S. 137; Kelle, LG. 1, 47. 307; Kögel, LG. 2, 497—499, Grundr.² S. 156. Facsimile bei Enneccerus 17. — Gefunden und zum erstenmal gedruckt von H. Hoffmann, Vindemia basileensis (Basileae 1834); Wackernagel, Die altdeutschen Handschriften der Basler Universitätsbibliothek S. 8 f.

Hs.: Basler Universitätsbibliothek F. III. 15ª, enthält Isidors De ordine creaturarum (unvollständig), Ende des 8. Jhs. mit angelsächsischen Buchstaben geschrieben. Auf dem freien Raum von Bl. 17ª sind die drei Stücke von drei gleichzeitigen Händen, je eines von einer Hand, eingetragen (Ende des 8. oder Anfang des 9. Jhs.). Interpunktion ist angebracht und zwar im zweiten Rezept nach jedem Worte. Aus den dialektischen Merkmalen hat man geschlossen, daß die Handschrift aus Fulda stammt.[2])

---

[1]) MSD. a. a. O.; Jostes, Z. f. d. A. 40, 184 f. | [2]) Kögel, LG. a. a. O.

Es sind drei Stücke, aber nur zwei Rezepte: das erste Rezept, gegen Fieber, ist lateinisch (Stück I) mit erweiterter deutscher Übertragung (Stück II); Stück III ist das zweite Rezept, gegen Krebs, und zwar in deutscher Sprache.

Die deutsche Übersetzung des ersten Rezepts hat bairischen Dialekt mit ostfränkischen Spuren.

Das zweite Rezept ist ursprünglich angelsächsisch (die Austerschale Z. 2 kann nur an einem meerangrenzenden Lande zu Heilzwecken verwendet worden sein), aber ins Althochdeutsche umgeschrieben worden, wobei jedoch viele ags. Idiotismen stehen geblieben sind.

Die Medizin und Arzneikunde wurde in den Klöstern eifrig gepflegt. Die vorliegenden Denkmäler sind literarisch insofern von Interesse, als aus ihrer Niederschrift zu ersehen ist, daß auch kleinere, zu lediglich praktischem Gebrauch dienende Notizen schon zu Karls des Großen Zeit in Absicht auf Erhaltung für kommende Geschlechter in deutscher Sprache aufgezeichnet wurden. Sie sind die Erstlinge einer später außerordentlich reich gewordenen Literatur und im 14./15. Jahrhundert war es sehr üblich, Rezepte in Handschriften einzutragen.

§ 72. Grabinschrift aus Rheinhessen.

Braune, LB. Nr. I, 8 und S. 172.

Drei Bruchstücke eines Steindenkmals vom Ende des 10. Jahrhunderts, gefunden 1900 in Rheinhessen, jetzt im Museum zu Mainz. Nachricht von dem Funde gibt O. Behaghel, Lit.-Blatt 1900, 398, Besprechung von O. Behaghel, Korrespondenzblatt der westdeutschen Z. f. Geschichte und Kunst 20, 4—8; dazu Th. v. Grienberger, ebda 21, 84 f.; s. ferner Steinmeyer, Berliner Jahresbericht 1900 S. 77. 1901 S. 72. 1902 S. 63.

Es ist die erste althochdeutsche (rheinfränkische) Steininschrift (10. Jh.). Erhalten ist das mittlere von fünf Feldern, worauf eine männliche Figur, über deren Kopf deren Name † *Diederih* († *DIE. DE. RIH*) steht; von dem ersten Felde links ist nur noch der untere Teil einer Frauenfigur vorhanden. Unter den Figuren steht die verstümmelte Inschrift

GEHVGI DIEDERIHES . GO(defrides?)
INDE DRVLINDA . SON(es)

(Gedenke Diederichs, des Sohnes Go[defrides] und der Drulind).

Das Denkmal ist gewidmet einem Mann namens *Diederih*, dem Sohne eines *Go(defrides)* und einer *Drûlinda* (Genitiv zum Nom. *Drûdlind*). Dementsprechend können auch die fehlenden Figuren wiederhergestellt werden: die Frau auf dem ersten Felde links war wohl die Mutter, auf dem fünften Felde rechts wird der Vater abgebildet gewesen sein.

3. Lateinische Denkmäler des 10. und 11. Jahrhunderts. Die Dichtung der Ottonenzeit.

Von der Zeit der Ottonen an bis zum Schluß der althochdeutschen Periode sind nur wenige deutsche Dichtungen überliefert. Die Volkslieder waren nicht literaturfähig und wenn sie auch, zu doch meist nur vorübergehendem Gebrauch, aufgezeichnet wurden, so wurden sie doch der Nachwelt nicht aufbewahrt, und die religiöse Dichtung scheint in deutscher Sprache tatsächlich nur wenig gepflegt worden zu sein.

§ 73. Kleinere lateinische Dichtungen.

Die vier ersten der folgenden Gedichte tragen in der Überschrift die Bezeichnung *„modus“* Melodie, Weise, womit der Name der betreffenden Weise verbunden ist: *Modus qui et Carelmanninc, Modus florum, Modus Liebinc, Modus Ottinc.* Es sind lateinische Gedichte, die in der Form von Sequenzen abgefaßt sind.

Die älteste und auch immer am meisten im Gebrauch gebliebene Form des lateinischen Kirchenliedes ist der Hymnus, dessen Strophen gleichen Bau, gleiche metrische Form und gleiche Melodie haben. Aber am Ende des 9. Jahrhunderts ging von St. Gallen aus eine neue Art des Kirchenliedes mit ungleichen Strophen und wechselnder Melodie, die Sequenz,[1]) die in der Geschichte des Kirchen- und auch des weltlichen Gesanges von großer Bedeutung wurde. Die Erfindung der Sequenzen hängt zusammen mit Karls des Großen Bestrebungen um die Hebung des Kirchengesanges. Im Jahr 790 wurden ihm auf seinen Wunsch vom Papst Hadrian I zwei römische Sänger, Petrus und Romanus, zugesandt.[2]) Diese führten im Kirchengesang eine folgenreiche Neuerung ein, welche den Alleluia-Ruf betraf. In der Messe tritt nach der Vorlesung der Epistel, ehe die des Evangeliums beginnt, eine kurze Pause ein, während welcher der Chor das gewöhnlich den Psalmen entnommene Graduale singt. Dieser Gesang schließt mit einem dreimaligen Alleluia. Das letzte *a* wurde weiter fortgesungen durch eine Reihe von Tönen ohne Text, als wortloser, aber doch in melodischen Modulationen gehaltener Jubelsang, welcher *pneuma* oder *neuma, jubilus, jubilatio, cantus jubilus, cantus jubilationis* genannt wurde (s. oben S. 36), oder auch *sequentia*, weil er auf das Alleluia folgte. Die beiden Genannten sind die ersten, von denen bestimmte Jubelmelodien

---

[1]) Lachmann, Ueber die Leiche der deutschen Dichter des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts, Rheinisches Museum 1829, Bd. III, 419—433 u. Kl. Schr. S. 325—340; Ferdinand Wolf, Ueber die Lais, Sequenzen und Leiche, Heidelberg 1841, bes. S. 29 ff. 117 ff.; Anselm Schubiger, Die Sängerschule St. Gallens vom achten bis zwölften Jahrhundert, Einsiedeln 1858 (dazu Baechtold, Geschichte der deutschen Literatur in der Schweiz, Anmerkungen S. 9); Karl Bartsch, Die lateinischen Sequenzen des Mittelalters, Rostock 1868; Wilmanns, Welche Sequenzen hat Notker verfaßt? Z. f. d. A. 15, 267—294; J. Werner, Z. f. d. A. 36, Anz. 18, 344; Wilh. Meyer, Fragmenta Burana, Göttinger Festschrift 1901, 145—186, u. Gesammelte Abhandlungen 1, 1—58.

[2]) Ekkeharts Casus S. Galli IV, 47 und, davon abweichend, Der Mönch von S. Gallen I, 10.

vorhanden sind, und zwar besitzen wir von Petrus, der nach Metz berufen wurde, zwei Melodien, Metensis major und Metensis minor (nach der Stadt Metz); von Romanus, der wegen Erkrankung auf der Reise von Rom ins Frankenreich in St. Gallen zurückgeblieben war, ebenfalls zwei, die Romana (nach seinem Namen Romanus) und die Amoena. Aber diese bloßen Koloraturen waren schwer im Gedächtnis zu behalten, und um dies zu erleichtern, legte man ihnen zusammenhängende sprachliche Texte unter. Das geschah in Frankreich. Damit war die Sequenz als Dichtgattung begründet, für die dann auch die Bezeichnung *prosa* gebraucht wurde, weil die Form ungleichmäßig war und im Vergleich mit dem Hymnus mehr der Prosa nahe stand, oder auch der allgemeine Begriff *cantilena, cantica, laudes.*

Aus dem anno 841 von den Normannen zerstörten Kloster Gimedia, dem heutigen Jumièges an der Seine unterhalb Rouen, brachte ein nach St. Gallen übergesiedelter Mönch ein Antiphonar mit, das solche Texte und Melodien enthielt. Und in St. Gallen erstand der eigentliche Schöpfer der Sequenzliteratur, Notker Balbulus, der Stammler († 912), der etwa vierzig Melodien mitsamt Text verfaßt hat. Von St. Gallen aus ging damit ein neuer Aufschwung der lateinischen religiösen Lyrik und daraus entwickelte sich eine Fülle neuer poetischer und musikalischer Formen. Denn das kunstvolle System der Sequenz war reicher Ausgestaltung fähig. Es beruhte auf Freiheit des Aufbaus und hatte bei sehr unterschiedlichem Umfang der Strophen nur das eine, allerdings auch manchmal durchbrochene Gesetz, daß diese in zwei gleiche Hälften zerfielen (Parallelismus). Immer ist im Auge zu behalten, daß nur mit Musikbegleitung die Wirkung der Sequenz erzielt wurde, ja daß diese die Hauptsache, der Text das Untergeordnete war. — Die rasch beliebt gewordene Sequenzform wurde im zehnten Jahrhundert auch auf weltliche Stoffe ausgedehnt.[1]) — Die vier hier folgenden weltlichen Sequenzen fallen ihrer Abfassungszeit nach in die Jahre 1000—1030.

Überliefert sind sie in zwei Handschriften, das sind: A, die Wolfenbüttler Hs.[2]) Cod. Aug. 56. 16, 63 Bl. 8°, 11. Jh., auf Bl. 59ᵇ—63ᵃ. B, die Cambridger Liederhandschrift, Gg 5. 35.[3])

Bestand der Cambridger Handschrift. Die 47 Nummern bei Jaffé lassen sich in 6 Gruppen teilen:

a) Religiöse Lyrik: Nr. 2. 3. 11 (Lobgesänge auf Christus), 34 (auf

[1]) Wann die ersten weltlichen Sequenzen entstanden, ist unbekannt. Die Frage nach der Entstehung der Sequenzen wird aber besonders dadurch verwickelt, daß die Form des deutschen Leichs, des germanischen Tanzliedes, mit in Betracht kommt, der ebenfalls freien Bau hatte. Es ist nicht ausgeschlossen, daß der deutsche Leich auf die Ausbildung der Sequenzen in Deutschland Einfluß gehabt hat.

[2]) F. A. Ebert, Ueberlieferungen zur Geschichte, Literatur und Kunst der Vor- und Mitwelt I, 1 (1826), 77—79.

[3]) Beschrieben ist die Cambridger Hs. von Philipp Jaffé, Z. f. d. A. 14, 449—495, mit Angabe aller Liederanfänge und Abdruck von einzelnen Stücken; s. auch Karl Breul, Z. f. d. A. 30, 187—189. Die Cambridger und Wolfenbüttler Lieder sind insgesamt abgedruckt von Piper, Nachtr. S. 206—237.

Maria), 6. 20. 24. 42 (auf Heilige und Feste), 45 (Klage der Rachel), 16 (geistliche Ermahnung an die Jugend).

b) Hoflyrik: 17 (De Heinrico), 7. 15 (Totenklage auf Heinrich II), 1. 31 (Preislied bezw. Totenklage auf Konrad II), 14 (Krönung Heinrichs III), 39 (auf die Genesung einer Königin), 5. 23. 41 (auf Bischöfe).

c) Erzählungen und Schwänke: 4 (Lantfrid und Cobbo); 9 (Modus Ottinc), 12 (Modus Liebinc), 13 Modus florum, 18 (Alfrad), 22 (Heriger), 33 (Sacerdos et lupus), 28 (De Proterii filia), 40 (De Johanne abbate).

d) Frühlings- und Liebeslieder: 8. 21. 25. 26. 38. 46. 47.

e) Kunst: 10. 19. 43 (Musik), 35 (Dichtkunst).

f) Klassisch: 27. 29. 30 (Statius), 32 (Virgil), 44 (Horaz).

1. Modus qui et Carelmanninc

(nach den Anfangsworten auch Sequenz *Inclito caelorum* genannt).

MSD. Nr. 19 u. II³, 107—112; Piper, Ält. d. Lit. S. 300, Nachtr. S. 208 f. (Hs. B). 234 f. (Hs. A); Kelle, LG. 1, 207. 382 f. Abdruck bei F. A. Ebert, Ueberlieferungen a. a. O. S. 77 bis 79; E. du Méril, Poésies populaires latines antérieures au douxième siècle (1843) S. 163—166; Chr. W. Fröhner, Z. f. d. A. 11, 1—24; Jaffé, Z. f. d. A. 14, 474—476. — Wilmanns, Gött. gel. Anz. 1893 S. 534 f.

Die Überschrift, „Weise die auch Karlmannsweise ist", deutet darauf hin, daß die Melodie dieses Gedichtes nicht originell ist, sondern ursprünglich einem andern eigen war, das von einem Karlmann handelte. Es ist also ein weltliches Gedicht in der gleichen Sequenzform über einen Helden Karlmann vorauszusetzen, vielleicht den Sohn Ludwigs des Deutschen, der sich gegen seinen Vater empörte, später aber einen glorreichen Zug nach Italien gegen seinen Oheim Karl den Kahlen ausführte.[1]) Nun gibt es eine Sequenz über den heiligen Paulus, die denselben Versbau hat.[2]) Überliefert ist sie in der St. Galler Hs. 546, die um 1510 oder später geschrieben ist, und trägt hier die Überschrift: *De sanctissimo Paulo apostolo ac gentium doctore in commemorationem eiusdem sequencia Liddy* (l. *Lidii*) *Karlomannici.* Ekkehard IV erwähnt in seinen Casus S. Galli IX, 80 einen *lidius* (lydische Kirchentonart) *Charromannicus*[3]) von Ekkehard I, der mit der Paulussequenz identisch gewesen sein muß, denn der von Ekkehard zitierte Vers stammt eben aus der uns erhaltenen Paulussequenz (*mole ut vincendi. Ipse quoque opponam* = Paulus Seq. 10ᵇ, MSD. II³, 108. 109). Beide Melodien also, die der Paulussequenz und die unserer Sequenz Inclito caelorum, gehen auf die weltliche Sequenz von Karlmann zurück. Ekkehards I Paulussequenz ist älter als unser Modus qui et Carelmanninc, der wegen der allerdings nicht gerade häufig eingetretenen Reime erst nach ca. 1020 anzusetzen ist.

Strophenbildung. Die Sequenz besteht aus sieben zweiteiligen Strophen mit einem Eingangsvers und zwei Schlußversen: Eingang = v. 1; Str. 1

[1]) Scherer, MSD. II³, 110.
[2]) Bartsch, Sequenzen S. 157 ff.
[3]) P. v. Winterfeld, Z. f. d. A. 45, Anz. 27, 19 f.

enthält 12 Verse (= 2×6); Str. 2: 8 (= 2×4); Str. 3: 6 (= 2×3); Str. 4: 6 (= 2 · 3); Str. 5: 16 (= 2 · 8); Str. 6: 6 (= 2×3); Str. 7: 8 (= 2×4); Schluß = v. 64. 65.

Inhalt. Die Sequenz Inclito ist ein Lobgesang auf Christus, den Erlöser der Menschheit, und enthält eine kurze evangelische Geschichte, deren erhabenen Abschluß die Herrschaft des Friedenskönigs bildet. Der Stil ist, wie auch der der Hymnen, knapp und besteht in Einzelaufzählungen der Ereignisse.

Denselben Gedanken wie unser Gedicht verherrlichen noch zwei andere Sequenzen der Cambridger Handschrift: Laudes Christo actae (beginnend *Grates usiae,* Jaffé S. 476) und Carmen Christo dictum (beginnend *O pater optime,* Jaffé S. 479), aber jede wieder in anderer Darstellung. Die eine erhebt sich nach einem epischen (v. 1—68) und einem dogmatisch-didaktischen Teil (v. 69—87) zu höchster lyrischer Begeisterung (v. 88—Schluß), während die andere wieder einfach berichtet wie die Sequenz Inclito, aber nicht die ganze Lebensgeschichte Jesu, sondern nur die Kreuzigung und die letzten Dinge.

2. Modus florum.

MSD. Nr. 20 u. II³, 112—114; Piper, Ält. d. Lit. S. 300, Nachtr. S. 218 f. (Hs. B). 235 f. (Hs. A); Kelle, LG. 1, 204 f. 381; Kögel, LG. 2, 252—254, Grundr.² S. 133 f. Abdruck bei F. A. Ebert, Überlieferungen S. 79; Du Méril S. 276—278; Fröhner S. 5 f. (Hs. A); Jaffé S. 471 f. (Hs. B). — Ebert, Lat. Lit. des Mittelalters 3, 345 f.

Hss.: A Bl. 61^{ab}, B Bl. 436^{a}. Woher die Bezeichnung 'Blumenweise' stammt, ist unbekannt.

Das Gedicht besteht aus sieben Strophen (Str. 1 = 4 Verse, Str. 2 = 4 Verse, Str. 3 = 4 Verse, Str. 4 = 8 Verse, Str. 5 = 10 Verse, Str. 6 = 2 Verse, Str. 7 = 2 Verse). Der Strophenbau ist frei, d. h. nicht zweiteilig. Da keine Reime vorkommen, so ist das Gedicht wohl noch in den Anfang des 11. Jahrhunderts zu setzen.

Der Verfasser nennt das Gedicht im Eingang ein Lügenlied, *mendosam cantilenam,* das er für die Knaben, *puerulis*, bestimmt habe, um bei den Hörern riesiges Lachen zu erregen. Es wurden demnach solche Schwänke nicht nur von Fahrenden, sondern auch von Dom- und Klosterschülern bei Schulfesten vorgetragen.

Es ist das älteste Lügenmärchen in Deutschland und zugleich die älteste Münchhausiade. Ein König will seine Tochter nur dem zur Frau geben, der es durch Lügen so weit bringt, daß er, der König selbst, ihn, den Erzähler, für einen Lügner erklärt. Einem Schwaben gelingt es. Er erzählt eine von Übertreibung strotzende Jagdgeschichte von einem Hasen, den er erlegte, aus dessen Ohren Honig und Erbsen träufelten und der im Schwanze eine Urkunde trug des Inhalts, daß der König sein Knecht sei. Da dieser auf solche Anmaßung hin in die Worte ausbricht: „sie lügt, die

Urkunde, und du", so hat der Schwabe gewonnen und wird durch seine List des Königs Schwiegersohn.[1])

3. Modus Liebinc.

MSD. Nr. 21 u. II[3], 114—117; Piper, Ält. d. Lit. S. 299 f., Nachtr. S. 217 f. (Hs. B). 236 (Hs. A); Kelle, LG. 1, 204. 381; Kögel, LG. 2, 254 f., Grundr.[2] S. 134. Abdruck bei F. A. Ebert, Überlieferungen S. 80 f.; Lachmann, Kl. Schr. S. 336 f. (Hs. A); Jaffé S. 472—474 (Hs. B). Übersetzung: Moritz Heyne, Altdeutsch-lateinische Spielmannsgedichte des 10. Jhs., 1900, S. 59—63; Jakob Ulrich, Proben der lateinischen Novellistik des Mittelalters, 1906, S. 1—3. — Ebert, Lat. Lit. 3, 346 f.; Wattenbach, Z. 19, 119 ff. 240. 498; W. Meyer a. a. O. S. 44 ff. bezw. 175 ff.; Paul v. Winterfeld, Stilfragen aus der lateinischen Dichtung des Mittelalters (als Manuskript gedruckt) S. 38 ff.

Hss.: A Bl. 61[b]. 62[a], B Bl. 435[d]—436[b].

Der Titel ist gegeben nach der Melodie eines vorauszusetzenden Gedichtes, das von einem Manne namens Liebo handelte. Scherer[2]) erkennt in diesem Helden den Liuppo, der Otto II. auf der Flucht nach der unglücklichen Schlacht in Kalabrien (anno 982) rettete. Das Ereignis wird von Thietmar von Merseburg († 1019) erzählt[3]) und zwar stellenweise mit Worten, die darauf schließen lassen, daß er den ursprünglichen Modus Liebinc im Gedächtnis hatte. Von der Existenz unseres Gedichtes im 11. Jahrhundert haben wir sogar eine literarische Nachricht: „Sextus Amarcius (ed. Manitius 1, 440), der in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts dichtete, läßt einen Spielmann (*iocator*) vor einem vornehmen Herren unter anderem *ut simili argutus uxorem Suevulus arte luserit,* also das vorliegende Gedicht singen."[4])

Die schwankhafte Geschichte vom Schneekind hat eine weite Verbreitung.[5]) Sie ist in unserem Gedichte an einem bestimmten Orte lokalisiert, was den Anschein der Wirklichkeit erhöht, sie soll nämlich einem Schwaben aus Konstanz begegnet sein. Er, ein Kaufmann, war zwei Jahre von zu Hause und von seiner Frau auf Seereisen entfernt, als er zurückkam, fand er einen Familienzuwachs, einen kleinen Knaben, vor. Die Gattin versichert, sie habe ihn dadurch bekommen, daß sie einstmals auf den Bergen, um ihren Durst zu stillen, Schnee gegessen habe. Nach fünf Jahren oder mehr reist der Kaufmann wieder übers Meer. Er nimmt den Knaben mit und verkauft ihn um hundert Pfund. Zurückgekehrt ohne den Sohn erzählt er der Gattin, ihr Trost zusprechend, der lieben: deinen Sohn habe ich verloren, den ich so sehr liebte wie du. In den heißen Syrten hat die Sonne uns geröstet, jener aber, der vom Schnee geborene, schmolz dahin.

---

[1]) Lügendichtungen: Goedekes Grundriß 1[2], 224 Nr. 11—13; Kobersteins Grundriß 1[6], 430 Anm. 71; Wackernagel, LG. 1[2], 282 Anm. 52. 53 und 328 Anm. 30; Kögel, LG. 2, 252 Anm.; Uhland, Schriften 3, 213 bis 237, bes. 223 ff. u. Anmerk. S. 319—337; W. Grimm, Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen Nr. 112. 124; Müllenhoff, Sagen S. XIX u. Nr. 209; K. Müller-Fraureuth, Die deutschen Lügendichtungen bis auf Münchhausen, Halle 1881. — Andere Beispiele des verbreiteten Schwankes s. bei MSD. II[3], 113 und Kögel, LG. 2, 252—254.

[2]) MSD. II[3], 115 ff.

[3]) Chron. 3, 12, Mon. Germ. Script. 3, 765 f.

[4]) Scherer, MSD. a. a. O. nach Haupt, Monatsberichte der Berliner Akademie 1854 S. 163 f.

[5]) So Scherer a. a. O.; Kögel, LG. 2, 254 Anm. 1; Ebert 3, 346.

Mit dem Modus florum steht der Modus Liebinc insofern in engerem Zusammenhang, als beide zu der weitverbreiteten Gattung der Schwankdichtung gehören. Aber noch mehr. In beiden ist der Schalk ein Schwabe (*Suevus*, Mod. flor. 13. 33, *Suevum Constantiae civis*, *Suevulus* Mod. Lieb. 3. 4. 47). Es begegnen uns hier die ersten Schwabenstreiche, deren Helden jenen typischen Zug von Naivität und Schlauheit haben, der wirklich dem Charakter dieses Stammes eigen ist und den Grund für viele „Volksneckereien" abgab.[1]) Solche konnten innerhalb des betreffenden Volksstammes selbst entstehen oder von einem freundnachbarlichen ihm angehängt worden sein. Möglich ist also, daß beide Schwänke bei den Schwaben selbst entstanden sind.

Die Darstellung fließt in leichtem Erzählerton hin, stellenweise rhetorisch gehoben wie bei der Schilderung des Meersturms (Mod. Lieb. 7—11. 43—46). Die beiden Modi sind wertvoll als Beispiele des Stils der lateinischen Schwankliteratur, dessen Gewandtheit und Ausdrucksfähigkeit den unmittelbaren Zusammenhang mit der klassischen Beredsamkeit verrät.[2]) Eingang (Mod. flor. 1—4, Mod. Lieb. 1—6) und Schluß (Mod. flor. 33 f., Mod. Lieb. 47—49) sind besonders markiert: dort die Ankündigung, daß ein Scherz zu erwarten ist; hier als Pointe das Ergebnis der vorhergehenden Erzählung, in beiden Gedichten sprachlich eingeleitet durch zurückweisendes *sic*; am Anfang die Vorbereitung zum Lachen, am Schluß der Rückblick auf den Betrug (*rege deluso* Mod. flor. 33, *deluserat* Mod. Lieb. 47).

Im Strophenbau (fünf Absätze von 6, 10, 14, 16, 4 Versen) unterscheidet sich der Modus Liebinc vom Modus florum dadurch, daß die Absätze in zwei gleichgebaute Hälften zerfallen. Jedoch ist er, wie jener, reimlos.

4. Modus Ottinc.

MSD. Nr. 22 u. II³, 117—121; Piper, Älteste d. Lit. S. 300, Nachtr. S. 214 f. (Hs. B). 236 f. (Hs. A); Kelle, LG. 1, 203 f. 381. Abdruck bei J. G. Eccard, Veterum monumentorum quaternio (1720) S. 54; F. A. Ebert, Überlieferungen S. 81 f.; s. Jaffé S. 451 (Hs. B); nach A und B: Lachmann, Kl. Schr. S. 337—339. — Uhland, Schriften 1, 475—478; Ebert, Lat. Lit. 3, 343 f.; v. Winterfeld, Stilfragen a. a. O.

Hss.: A Bl. 62ᵃ. 63ᵃ, B Bl. 434ᵈ—435ᵇ.

Aus der ersten Strophe erklärt sich die Benennung 'Ottinc': Otto den Großen, da in dem Palast, in dem er schlief, Feuer ausbrach, weckten seine Diener durch ein Lied mit Harfenspiel. Dieses wurde ihm zu Ehren mit seinem Namen benannt und auf seine Melodie ist die vorliegende Sequenz verfaßt. Der Inhalt ist historisch und gilt der Verherrlichung der Ottonen. Ottos des Großen Ruhm wird dargestellt in einer seiner größten Taten, dem Sieg auf dem Lechfelde (Str. 2—5), sein Sohn und sein Enkel empfangen nur allgemeine Preisworte. Doch ist alles abgesehen auf eine Glorifizierung Ottos III., des jugendlichen Kaisers, auf den alle Herrschertugenden vereinigt

[1]) Uhland, Schriften 8, 611—619; A. Keller, Die Schwaben in der Geschichte des Volkshumors, Freiburg i. B. 1907; MSD. II³, 115.

[2]) Heinzel, Kl. Schr. S. 11—13.

werden und in dessen späterer Regierungszeit das Gedicht abgefaßt ist. Die Gedanken steigern sich gegen den Schluß[1]), und das ist die Grundanlage des Sequenzenbaus; den Gipfel bildet der siegreiche Friedenskaiser, der Vater der Armen, wie in den religiösen Leichen der himmelthronende Christus, wie in den schwankhaften die Pointe mit dem Witz. Dem solennen Inhalt entspricht auch die starke Rhetorik der Sprache,[2]) besonders mit der Häufung paralleler Ausdrüke, durch die auf kurzem Raum eine Fülle innerer Bewegung zusammengedrängt ist.

Die sieben Strophen (Str. 1 = 10 Verse, Str. 2 = 8 Verse, Str. 3 = 14 Verse, Str. 4 = 10 Verse, Str. 5 = 10 Verse, Str. 6 = 10 Verse, Str. 7 = 6 Verse) sind zweiteilig, Reim fehlt. Die Verse der ersten Halbstrophe sind mit Neumenzeichen versehen.

5. De Lantfrido et Cobbone.

MSD. Nr. 23 u. II[3], 121—127; Piper, Ält. d. Lit. S. 301, Nachtr. S. 209 f.; Kelle, LG. 1, 203. 381; Kögel, LG. 2, 255—260, Grundr.[2] S. 134; Jaffé S. 470 f. — Ebert, Lat. Lit. 3, 344 f.

Hs.: B Bl. 433[abc]. Eine verwandte, einfachere und klarere und wohl ursprünglichere Version findet sich im Cod. Ms. lat. 242 der Pariser Nationalbibliothek, eingetragen von einer Hand des 10./11. Jhs.[3])

Zwei Freunde, Lantfrid und Cobbo, dienen an einem Königshofe. Alles teilen sie untereinander, in allem stimmen sie überein. Cobbo bittet beim Abschied den Lantfrid, ihm seine Frau zu überlassen. Er tut es ohne Widerstreben. Lang ihm nachsehend, singt er ein Lied zur Harfe: „Bruder Cobbo, halte die Treue, wie du bisher getan. Verletze nicht das Gelübde, daß nicht der Bruder zur Schande werde dem Bruder.“ Darauf zerschellt er seine Harfe an einem Felsen. Cobbo aber, nicht ertragend, den Bruder schmerzlich gekränkt zu haben, wendet sich zurück und übergibt ihm die Frau unberührt. Bestanden ist die Probe.

Es ist die Freundschaftssage (*carorum sotiorumque actus* 4, 1), ein im Mittelalter weit verbreiteter Märchenstoff, der aus dem Orient stammt.[4])

Die Pariser Fassung ist ein Gedicht von 15 gleichgebauten Strophen, die aus je 3 Fünfzehnsilbern bestehen (= 8 + 7 Silben). Im Eingang (Str. 3) beruft sich der Verfasser darauf, daß die Geschichte von Spielleuten erzählt werde (*sicut fabulae testantur et scurrarum complices* 3, 2).

Der Versbau der Fassung der Cambridger Hs. ist sehr frei, fast wie rhythmische Prosa, die Verse haben meist drei oder vier Hebungen. Die spärlich vorkommenden Reime sind wohl unbeabsichtigt. Den Sinnesabschnitten nach ergeben sich 6 Strophen (MSD. Str. 5—10). Der Erzählung geht ein Prooemium in Prosa voraus (MSD. Str. 1—4), das von Musik

---

[1]) Aufbau des Liedes: Seemüller, Abhandlungen zur german. Philologie, Festgabe f. Heinzel S. 350—352.

[2]) Heinzel, Kl. Schr. S. 11—13.

[3]) G. Paris, Le moyen âge, 1888, Aug.-Sept.-Heft S. 179—184 und 1889, Dez.-Heft S. 285—289; H. Patzig, Roman. Forsch. 6, 424 bis 426; Steinmeyer, MSD. II[3], 124—126.

[4]) Andere Fassungen s. MSD. II[3], 121 f.; Kögel, LG. 2, 258—260.

handelt und zwar von den drei Arten der Hervorbringung der Töne: durch Saitenspiel, Blasinstrumente und die menschliche Stimme. Mit der Verbesserung des Kirchengesanges, besonders seit dem Einfluß der Sequenzen Notkers, steigerte sich die Musikfreude in Deutschland. Zeugnis dafür gibt eben die Cambridger Handschrift mit ihrem Melodienreichtum und den häufigen Anspielungen auf Gesang und Saitenspiel.

Die enge Verbindung der Sequenzdichtung mit der Musik bringt noch stärker ein anderes Gedicht der Handschrift zum Ausdruck: *De littera Pythagorae*, Jaffé Nr. XXIV, Z. f. d. A. 14, 488, wozu der folgende zweistrophige Hymnus De Musica, Jaffé Nr. XXV, und auch das Gedicht De luscinia, Jaffé Nr. XXVII, zu ziehen sind. Hier ist schon die Wortwahl rhetorisch-musikalisch (*locutio figurata*) durch Alliterationen und sonstige Gleichklänge (vgl. auch die Eingangsstrophe in Nr. X bei Jaffé). Und auch die Sequenz von Lantfrid und Cobbo ist mit den vielen Alliterationen besonders im Prooemium (Str. 1—4) und in Str. 9 durch den Klang der Sprache besonders ausgezeichnet.

Eine engere Gruppe zusammen bilden die beiden Schwänke Alverâd und Herigêr, die ebenfalls in der Cambridger Handschrift überliefert sind, Bl. 437^{cd} und 438^{ab}. Beide sind in ein und demselben Versmaß abgefaßt, in sechszeiligen Strophen von je drei Reimpaaren in adonischen Versen ($\perp \cup \cup \perp \cup$), und zwar etwa um das Jahr 1030.

6. Alverâd.

MSD. Nr. 24 u. II³, 127 f.; Piper, Ält. d. Lit. S. 301, Nachtr. S. 222 f.; Kelle, LG. 1, 206. 382; Kögel, LG. 2, 261—263, Grundr.² S. 134 f. Abdruck bei Haupt, Altdeutsche Bl. 1 (1836), 392—395; J. Grimm bei Grimm und Schmeller, Lateinische Gedichte des X. und XI. Jhs. S. 337—340; s. Jaffé S. 451. Übersetzung: M. Heyne, Altdeutsch-lateinische Spielmannsgedichte S. 54—58.

Alverâd ist Nonne im Kloster Hôinburh.[1]) Sie hat eine starke und treue Eselin. Einmal entfernte diese sich aus dem Kloster, da läuft ein Wolf auf sie zu. Es kommt zum Kampf. Alverâd hört den großen Wehschrei, sie ruft die Nonnen zu Hilfe. Und sie kommen, Adela, Rikila, Agatha. Aber zu spät! Der Wolf hat die Eselin aufgefressen und trabt dem Walde zu. Da stimmen sie, die Haare zerreißend, die Brüste zerschlagend, die Totenklage an, Adela die sanfte und die süße Fritherûn übernehmen die Aufgabe der Klagetrösterinnen bei Alverâd: „Laß, o Schwester, dein betrübtes Klagen! Der Herr wird dir eine andere Eselin bescheren!“

7. Herigêr.

MSD. Nr. 25 u. II³, 128 f.; Piper, Ält. d. Lit. S. 301, Nachtr. S. 223 f.; Kelle, LG. 1, 203. 380 f.; Kögel, LG. 2, 263 f., Grundr.² S. 135. Abdruck bei J. G. Eccard, Veterum monumen-

[1]) Haupt a. a. O. nimmt das Nonnenkloster Homburg an der Unstrut als Ort der Begebenheit an. Scherer äußert sich in den Denkmälern ausdrücklich gegen Hohenburg im Elsaß wegen der Sprache der Namen. Aber die md. Formen *Hôinburh* (*homburh* Hs.), *aluerad*, *Agatham*, *Fritherun*, *adaleithe* können auch von dem mittelfränkischen Schreiber der Cambridger Hs. herstammen; *k* für *ch* wie in *Rikilam* begegnet oft im Alemanischen.

torum quaternio (1720) S. 58; M. Haupt, Altdeutsche Blätter 1, 390 f.; J. Grimm, Lat. Ged. S. 335—337; Jaffé S. 455 f. Übersetzung: M. Heyne, Spielmannsgedichte S. 50—53. — Ebert, Lat. Lit. 3, 345.

Eine Lügengeschichte enthält die Erzählung vom Erzbischof Herigêr von Mainz (913—927). Ein Aufschneider[1]) erzählt ihm, er sei in der Hölle gewesen, dann im Himmel. Da habe er Christus fröhliche Mahlzeit halten sehen, Johannes der Täufer kredenzte als Weinschenk den versammelten Heiligen Pokale köstlichen Weins, und Petrus sei Küchenmeister gewesen. Er selbst sei in einem Winkel gesessen und habe ein Lungenteil[2]) verzehrt, das er den Köchen gestohlen. Der Bischof, der auf die Flunkereien scherzhaft (*ridens* 3, 2) eingegangen ist, schließt nun aber die Unterhaltung mit harten Worten ab, läßt den Prahler an einen Pfahl binden und mit Ruten streichen, indem er ihn belehrt: wenn Christus dich zum Mahle lädt, dann hüte dich zu stehlen.

Der Kern des Stückes ist der Schwank von dem, der das Leberlein gefressen,[3]) der seinen Ursprung in der äsopischen Fabel vom gegessenen Hirschherzen hat.

Die Geschichte ist ein Beispiel dafür, wie die heiligen Personen von den Fahrenden ins Menschliche, ja Lächerliche heruntergezogen wurden, also ein *spel* in dem von der Kirche verpönten Sinn. Wohl war in der romanischen Zeit des Mittelalters das Klosterleben nicht völlig asketisch, weltabgewandt, und die göttlichen Dinge konnten menschlich naiv aufgefaßt werden. Aber vielleicht ist das Gedicht doch nicht lediglich schwankhaft gemeint, die Unterhaltung und das Lachen nicht der eigentliche Zweck. Ein hoher Geistlicher tritt für die Würde der Religion ein gegen einen Possenreißer, der die biblische Geschichte zum Gegenstand seiner Schwindeleien macht, und als Moral folgt am Schluß die Strafe. Dann wäre es ein Beispielsfall für das Einschreiten der Kirche gegen die Lügenmären, *spel*.

In der Cambridger Handschrift stehen noch zwei Erzählungen, die jedoch, weil sie keine Beziehungen zur deutschen Literatur haben, nicht in die Denkmäler von Müllenhoff und Scherer aufgenommen sind:

1. *De Proterii filia*, die Legende von der Tochter des Proterius (Jaffé S. 467—469).[4])

Ein reicher Bürger von Caesarea, Proterius, hat seine einzige Tochter

---

[1]) *Propheta* (1, 4) hat hier den Sinn von *pitho*, *ariolus*, wie in den bei Graff 1, 1124 angeführten Glossen; vgl. du Cange-Favre VI, 305 c: *phitones, nigromantici, divinatores, sortilegi, magici, incantatores, arioli* und I, 384 c f.: *arioli, aruspices, sortilegi, divini, phanatici, malefici*; lat. *hariolus* Wahrsager, von herumziehenden Schwärmern. Also ein Fahrender, der mit Schwänken und Lügenmären umherzieht, Lügenprophet.

[2]) *pulmo* (10, 2) bedeutet hier wohl soviel wie *gelünge*, der edlere Teil der Eingeweide (Schmeller-Fr. 1, 1493, Schweiz. Id. 3, 1342, Z. f. d. Phil. 27, 55. 58 f.), Speise für arme Leute [vgl. J. Grimms Ergänzungsvorschlag des fehlenden Wortes am Schluß des Gedichtes: *tetrum* Lat. Ged. S. 337 Str. 11; und von Roediger: *spurcum*, Z. f. d. A. 33, 417] gegenüber der Herrenspeise Rücken, Bug, Rippe usw. (M. Heyne, Das deutsche Nahrungswesen S. 297).

[3]) W. Grimm, Anmerkung zu den Kinder- und Hausmärchen Nr. 81; Uhland, Schriften 8, 617; MSD. II³, 128 f.; Kögel, LG. 2, 264.

[4]) Auch bei P. v. Winterfeld, Hrotsvithae opera, Berol. 1892, S. XVI; Kögel, LG. 2, 260 f.

dem Kloster bestimmt. Ein Sklave wird von Liebe zu ihr ergriffen. Mit Hilfe eines Zauberers gelingt es ihm, den Teufel zu beschwören, indem er einen von jenem geschriebenen Zettel in dunkler Nacht auf einem heidnischen Grabe rezitiert. Er muß den Christenglauben abschwören und der Teufel bringt nun die Jungfrau in heftige Liebesanfechtungen zu dem jungen Manne, so daß schließlich der Vater die Vermählung zugibt. Der junge Ehemann enthüllt dann sein Verbrechen, unter dem Beistand des heiligen Basilius tut er Buße und wird im Glauben wieder hergestellt. Kein Sünder, selbst der sich dem Teufel verschreibt, soll, das ist die Lehre, verzweifeln, vielmehr Buße tun, und er wird erlöst werden. Die Geschichte stammt aus dem griechischen Christentum.[1]) Zugrunde liegt das antike Motiv vom Liebeszauber (*φιλακτήριον*). — Der Rhythmus und die Sprache sind sehr kunstvoll, die erste Strophe besteht aus 30 mit c anlautenden Wörtern.

2. Ebenfalls eine Bekehrungsgeschichte ist die vom Einsiedler Johannes, *De Johanne abbate* (Jaffé S. 469),[2]) aber die sittliche Auffassung und die künstlerische Ausführung sind grundverschieden von der des vorigen Gedichts.

Zwei Mönche leben gemeinsam als Einsiedler. Aber der jüngere, Johannes, will noch heiliger werden, will wie ein Engel werden ohne menschliche Bedürfnisse, ohne Speise und Kleidung. Trotz der Abmahnung des älteren geht er nackt in die tiefste Einöde. Doch am achten Tage des Abends steht er wieder vor der Tür seiner alten Klause. Der Hunger hat ihn zur Rückkehr gezwungen. Der Gefährte läßt ihn in der bitterkalten Nacht außen warten und er ist froh, am andern Morgen eingelassen zu werden. Nachdem er sich wieder gestärkt, greift er zur Hacke und macht sich an die Arbeit. Von seinem leichtfertigen Übermut geheilt, hat er gelernt, ein guter Mann zu sein,[3]) da er ein Engel nicht werden konnte.

Die beiden Gedichte stellen zwei Seiten des unechten Christentums dar und zwei Mittel, von diesem bekehrt zu werden. Dort ist ein Mensch, der seinen Glauben wegwirft, um ein irdisches Gut zu gewinnen; hier einer, der mit dem Glauben die höchste Stufe im Gottesreich erwerben will; dort die Glaubensschwäche, hier die Glaubensstärke. Beide haben nur unechten Glauben, beide werden zum rechten Glauben bekehrt. Aber wiederum sind die Wege der Seelenrettung, die durch die Buße hindurchführen, getrennt. Der Teufelsbündler wird durch magische Wunderkraft eines Heiligen gerettet, der überbewußte Mönch durch eigene Erkenntnis und innere Beschämung.

Die Geschichte vom Mönch Johannes ist ein Zeugnis für die Macht

[1]) Quelle: Wilh. Meyer, Radewins Gedicht über Theophilus, Münchner SB. 1873 S. 49 ff. und Gesammelte Abhandlungen 1, 60 ff.

[2]) Auch Migne 141, 350; übersetzt von v. Winterfeld, Stilfragen S. 20—25.

[3]) *Vir bonus* = ahd. mhd. *guot man*, einer, der durch gute Werke, Buße oder fromm ertragene Leiden gerechtfertigt oder wiederhergestellt ist, Einsiedler, Pilger, Bettler um Gotteslohn, Siecher im Spital u. dgl.

des Humors im 10./11. Jahrhundert. Selbst eine tief sittliche Lehre wird gekleidet in einen Scherz (*quoddam legi ridiculum* v. 1) und die ethische Auffassung des Inhalts ist gegen die strenge Mönchsasketik gewendet, die bald darauf in der Cluniacenserreform alles Menschliche (Humana) verbannte.

Stil und Vers entsprechen in ihrer Einfachheit der naiven Ironie des Inhalts.

Aus der guten alten Zeit des Klosters St. Gallen, die Ekkehard IV. so behaglich schildert, sind zwei humoristische Gedichte erhalten, die uns lebhaft in den Unterhaltungston dieser materiellen Ergötzlichkeiten so geneigten Mönche versetzen: 1. der Wunschbock von Notker I.[1]) und 2. der Pilz von Ekkehard IV.[2]) Der Witz besteht auch hier im Übertreiben, im Aufschneiden.

1. Die Reichenauer Klosterbrüder kamen einst zu den St. Gallern zu Besuch, beim Wein prahlten die Gäste mit einem Riesenaal, den sie in ihrem Gebiet gefangen. Notker, der Sänger, ein Heiliger und ein loser Schalk, übertrumpft sie, indem er ihnen ein noch größeres Wunder vorhält, nämlich einen Pilz, der in der Umgegend St. Gallens im Winter gewachsen.

2. Drei Brüder hatten von ihrem Vater nichts geerbt als einen Bock. Da sie ihn nicht teilen können, so werden sie einig, daß der ihn haben solle, der sich den größten Bock wünschen könne. Jeder schildert nun einen Idealbock in ungeheuerlichen Bildern, so wie ihn seine wilde Phantasie sich ausmalt. Die Entscheidung aber, wer von den dreien ihn haben soll, wird schließlich dem Hörer überlassen.

Klosterschwänke sind auch die beiden folgenden Stücke: 1. Die Geschichte vom Priester und Wolf, Sacerdos et lupus, die ebenfalls in der Cambridger Handschrift enthalten ist.[3])

Ein alter Priester gräbt eine Grube, um den schädigenden Wolf zu fangen. Der Wolf fällt hinein, aber er zieht den Alten an dem Stock, mit dem er ihn schlagen will, nach. In seiner Seelenpein betet er Psalter und Paternoster, bei der Stelle „Sed libera nos a malo“ springt ihm der Wolf auf den Rücken und von da ins Freie. Der Priester wird von den Nachbarn herausgezogen.

Das Gedicht ist ein Schwank und will selbst als solcher aufgefaßt sein (*ludus, jocularis cantio, ridiculum* v. 1. 2. 3). Das Kernmotiv liegt in einer äsopischen Fabel, in der vom Fuchs im Brunnen und dem Bock. Es ist tendenziös gedeutet zu einer Ironisierung des Mönchtums und seiner Hand-

[1]) Mon. Germ. Poetae lat. aevi Carol. II, 474.

[2]) Ebda IV, 336. Beide übersetzt von v. Winterfeld, Stilfragen S. 15—19; dazu Neue Jahrbücher für d. klass. Altertum usw. 1900 S. 341—347.

[3]) Jaffé S. 452; hgb. von J. Grimm, Lat. Ged. S. 340 ff.; s. Kelle 1, 205. 331; Kögel, LG. 2, 264—267, Grundr.[2] S. 135 f. Uebersetzung: Heyne, Spielmannsgedichte des 10. Jahrhunderts S. 45—49; war auch in die erste Auflage von MSD. als Nr. XXV aufgenommen, wurde aber in den späteren Auflagen, weil wahrscheinlich französischen Ursprungs, weggelassen.

habung der geistlichen Gebräuche, wie denn diese Satire mit ihrer schonungslosen Komik auch in den altfranzösischen Roman du Renart aufgenommen wurde.

Die Strophenform ist einfach. Es sind zwanzig Vierzeiler in katalektischen jambischen Achtsilbern, die paarweis gereimt sind (Hymnenstrophe).

2. In Frankreich oder Lothringen entstanden, aber in vielen Fassungen auch später in Deutschland verbreitet sind die Schwänke des Unibos, Cantus de uno bove.[1])

Der Bauer Unibos, Einochs, bekam diesen Namen von seinen Nachbarn daher, daß ihm immer alle Rinder starben und nur ein Ochs blieb. Aber auch diesen raffte ihm das Schicksal hin. Auf diese Einleitung (Str. 1 bis 9) folgt eine Reihe von boshaften Streichen, die Unibos den Vorständen des Dorfes, dem Priester (*templi sacerdos*), dem Meier (*villae major,* franz. *maire*), dem Schulzen (*praepositus*) spielt. Erster Schwank: die verkaufte Ochsenhaut (Str. 10—66); zweiter Schwank: die wiederbelebte Ehefrau (Str. 67 bis 113); dritter Schwank: das Silbermünzen von sich gebende Pferd (Str. 114—158); vierter Schwank: der Sauhirt in der Tonne (Str. 159—196); fünfter Schwank: die Sauherde im Meer, Untergang der drei geprellten Dorfhäupter (Schluß, Str. 197—216). In den ersten Strophen, Str. 1—3, empfiehlt der Verfasser sein Gedicht mit der Begründung, daß die Ohren sich an Neuigkeiten erfreuen (*novitatibus,* Novellen); so erzählt man sich an den Tafeln hoher Herren die Märe von Einem Ochsen, die hier in scherzhaften Worten dargeboten wird. Aber nicht nur Text und Vortrag sollen ergötzen, sondern die Geschichte wird auch agiert, die Personen werden dramatisch vorgeführt, der Mime, nun wirklich der Mimus, d. i. Schauspieler, begleitet die Handlung mit Gesten und Gebärden (*in personarum dramate,* vgl. Heyne S. XX) und erhöht damit die Komik.

Das Gedicht ist umfangreich, es enthält 216 paarweis gereimte Hymnenstrophen.

In dem bunten Inhalt der moralischen Anthologie Egberts, der Fecunda ratis sind auch einige Schulscherze und Klosterschwänke eingestreut (Voigts Ausgabe S. LI, s. auch unten unter Tierfabel).

Schon die vornehm klassizistische Richtung am Hofe Karls des Großen hatte elegant erzählte Scherze nicht verschmäht. Von Theodulf, dem Erzbischof von Orleans († 821),[2]) dem Kunstsinnigsten in dem Gelehrtenkreise Karls, besitzen wir ein kleines Gedicht De equo perdito.[3]) Einem Soldaten wurde ein Pferd gestohlen. Er läßt ausrufen: wenn er das Pferd nicht wieder erhalte, so werde er tun, was sein Vater getan. Der Dieb, der hinter den geheimnisvollen Worten große Gefahr wittert, läßt das Pferd frei.

[1]) Hgb. von J. Grimm aus einer Brüsseler Hs. des 11. Jhs. in den Lat. Ged. S. 354—383; Kögel, LG. 2, 267—273, Grundr.[2] S. 135 f. Uebersetzung: Heyne, Spielmannsgedichte S. 1—44.

[2]) Ebert 2, 70—84; Manitius 1, Register S. 761.

[3]) Mon. Germ. Poetae lat. aevi Carol. I, 551; J. Ulrich, Proben der lateinischen Novellistik des Mittelalters S. 5.

Der Soldat, gefragt, was er denn getan hätte, wenn er das Pferd nicht wieder erhalten haben würde, antwortet: „zu Fuß wär ich gegangen, wie mein Vater".

§ 74. Tierdichtung.

Lessing hat das Wesen der Tierfabel kritisch bestimmt in den Abhandlungen über die Fabel (1759) und hat zugleich praktische Beispiele für diese Dichtungsart gegeben.

Ihre Geschichte ist zuerst von Jakob Grimm untersucht worden in der Einleitung zu seinem „Reinhart Fuchs" (1834). Lessing geht von der äsopischen Fabel als dem Urtypus aus und kommt zu dem Schluß, daß Kürze die Seele der Fabel sei. Jacob Grimm[1]) im Gegenteil findet in den jüngeren, ausgesponneneren Gebilden der mittelalterlichen Tierdichtung die Tradition eines uralten, den Indern, Griechen, Römern und Germanen gemeinsamen umfangreichen Tierepos, einer Schöpfung naiver Zeiten, da das Menschengemüt mit dem Tierleben in vertrauterem Verhältnis stand und in den Tieren gleichgestimmte Wesen empfand. Deshalb kehrt er Lessings Satz um: Kürze ist ihm vielmehr der Tod der Fabel und die knappen griechischen Stücke, erst für die Epimythien (die der Fabel anhängenden Nutzanwendungen) zugeschnitten, sind schon der Verfall einer ursprünglich reichen Blüte.[2])

Den wahren Ursprung der Tierfabel hat die vergleichende Literaturwissenschaft aufgedeckt. Otto Keller hat in seinen Untersuchungen über die Geschichte der griechischen Fabel (Jahrbücher f. klassische Philologie 1862, Supplementband IV) Indien als ihre ursprüngliche Heimat nachgewiesen (die Fabelsammlung Hitôpadêça und die Erzählungen im Pantschatantra). Löwe und Fuchs, das eine der beiden Tierpaare der Fabel sowohl als des Tierepos, kommen in der wirklichen Natur nicht in Verbindung miteinander vor, wohl aber stehen Löwe und Schakal in Indien als Herr und Diener in ähnlichem Verhältnis wie in unsern Tiergeschichten und die indische Tierfabel hat den Schakal eben an der Stelle des Fuchses. Das zweite Hauptpaar, Fuchs und Wolf, ist ebenfalls schon ein fester Bestand der indischen Fabel.

Von Indien kamen die Grundmotive nach Griechenland, wo sie in den dem Lydier Aesop (um 500 v. Chr.?) zugeschriebenen Fabeln weite Ausbildung erfuhren. Das Mittelalter ist auch hier zunächst nur der Erbe des klassischen Altertums, aber es hat mit dem überkommenen Gut erfolgreiche Wirtschaft getrieben. Die Urformen wurden mit großer Phantasie umgebildet

---

[1]) Ihm folgten Wackernagel, Elsässische Neujahrsblätter für 1847, S. 190—216 u. Kl. Schr. 2, 212—233 und bes. Kl. Schr. 2, 234 bis 326; und W. J. A. Jonckbloet, Études sur le Roman de Renart (Groningen 1863), dazu die Rezension von J. Grimm, Gött. gel. Anz. 1863, 137 und Kl. Schr. 5, 455—466, ferner J. Grimm, Sendschreiben an K. Lachmann, Leipzig 1840; L. Kolmačevsky, Das Tierepos im Occident und bei den Slaven, 1882; vgl. auch Georg Thiele, Die antike Tierfabel, Die Geisteswissenschaften 1913/14 Heft 16 Sp. 433—436 (Übersicht u. Literaturangaben); Steinmeyer, Ergebnisse S. 233 f.; K. Reissenberger, Reinhart Fuchs, 2. Aufl., Halle 1908, Einleitung (mit Literaturangaben).

[2]) Dazu Müllenhoff, Z. f. d. A. 18, 1—9; W. Scherer, Jacob Grimm S. 289 ff.; Scherer, Z. f. d. österreich. Gymnasien 21 (1870), 41 ff. u. Kl. Schr. 1, 181—190.

und ausgestaltet, neue Ideen wurden in sie hineingelegt und durch Erweiterung der einfachen Fabeln entstand ein neuer Zweig der Tierdichtung, das Tierepos.

Die große Bedeutung, die die Tierdichtung im Mittelalter hatte, erklärt sich einmal daraus, daß der lateinische Aesop zu den wichtigsten Schulbüchern und zwar für die Anfangsstufe gehörte (vgl. Conradi Hirsaugiensis Dialogus ed. Schepss S. 33—38), und dann aus der typologischen Denkweise des Mittelalters, wo ein Ereignis als eine Erscheinungsform einer Idee aufgefaßt wurde, bezw. wo die äußere Tatsache eine moralische Bedeutung hatte.

Im Mittelalter gab es eine große Anzahl von Fabelsammlungen,[1]) die in den Hauptzügen in folgendem Verhältnis untereinander stehen:

1. Den ursprünglichen griechischen Prosa-Aesop übertrug Babrios (im 2. od. 3. Jh. n. Chr.) in griechische Verse (Hinkjamben).

2. Babrios wurde dann von Avianus (im 4. od. 5. Jh. n. Chr.) ebenfalls ins Lateinische übertragen, auch in Verse (Distichen).

So hatte man also im Mittelalter vom alten Aesop zunächst nur die poetische Übersetzung des Avianus.

3. Aber auch die lateinische, poetische Aesop-Umdichtung des Phaedrus (zur Zeit des Tiberius) ging ins Mittelalter über und zwar in der Prosabearbeitung des sogenannten Romulus (Lebenszeit unbestimmt). Aus diesen Quellen, dem lateinischen Vers-Aesop des Avianus und dem lateinischen Prosa-Phaedrus des Romulus, die dann aber auch wieder manchfach umgearbeitet wurden, schöpften die mittellateinischen Autoren und die der Volkssprachen. Etwa 25 Fabeln enthält auch die als Lehrbuch geschriebene Fecunda ratis des Egbert von Lüttich in ihrem zweiten Teil.[2]) Träger dieser Überlieferung war die Schule, waren also die Geistlichen, und Tierdichtung ist in erster Linie Gelehrtendichtung. Aber auch dem Volke wurden die Tiertypen frühe vertraut. Das ganze Kunstleben, besonders des früheren Mittelalters, war von der Tiersymbolik durchzogen. Sie lieferte der Plastik und der Malerei unentbehrliche, typische Motive und hier trifft die Tierfabel zusammen mit der ursprünglich wissenschaftlichen Zoologie des Physiologus, in welcher in echt mittelalterlichem Geiste das Wesen der Tiere in eine Symbolik der heiligen Personen umgedeutet wurde (s. Bd. II dieser Lit.-Gesch.). Doch ist das Gebiet der Allegorie für beide ein Verschiedenes: die Tierfabel ist in Beziehung gesetzt zu weltlichen Zuständen, der Physiologus zu religiösen Vorstellungen.

Nun aber ist zwischen den einzelnen Gattungen der Tierdichtung zu

---

[1]) Hervieux, Les fabulistes latins, 2 Bde, 2. Aufl., Paris 1893—1898; H. Oesterley, Romulus, die Nachahmungen des Phaedrus und die äsopische Fabel im Mittelalter. Berlin 1870; Ernst Voigt, Ecbasis Captivi S. 56 ff.; Lessings erst aus dem Nachlaß herausgegebene kleinere Schriften zur Fabel, Hempel Bd. 11, II S. 877 ff.

[2]) Voigt, Z. f. d. A. 23, 307—318.

scheiden, denn die Tierfabel hat sich zum Tiermärchen und zum Tierepos entwickelt.

Die Tierfabeln sind die alten äsopischen Fabeln bezw. Nachahmungen derselben. Es sind Allegorien, indem die Erzählung nicht für sich allein das volle Interesse erregt, sondern nur als ein Bild für eine dahinter liegende Lehre. Der Leser ist sich immer der beiden Gedankenreihen bewußt, des Vorgangs und der durch ihn sinnlich dargestellten Idee, und seine Reflexion ist beschäftigt, die beiden Reihen miteinander zu verbinden.

Das Tiermärchen dagegen will nicht belehren, sondern unterhalten. Es dient in erster Linie zur Beschäftigung der Phantasie, nicht zur verstandesmäßigen Erfassung einer Lehre. Eine tiefere Bedeutung für allgemeine Erfahrungen kann ja auch dann wohl dem Tiermärchen zukommen.

Aus der Tierfabel hat sich das Tierepos entwickelt durch Vereinigung mehrerer, alter oder erst neu ersonnener, Fabeln, oder durch Erweiterung eines einzelnen Fabelmotivs. So unterscheidet es sich zunächst äußerlich von der Fabel durch epische Breite der Erzählung. Der Charakter der handelnden Personen und das Milieu werden weiter ausgestaltet, Einzelzüge zur Belebung der Handlung ausgiebig verwendet. Die Erzählung dient nicht nur dazu, um einen allgemeinen Lehrsatz zu umhüllen, sondern sie gibt ein umfangreiches Bild menschlicher Zustände, menschlicher Sitten und Kulturverhältnisse. In diesem Sinn ist auch das Tierepos allegorisch, aber wir vergessen die zu illustrierende Idee und der Reiz des Vorgangs ist so stark, daß dieser uns völlig fesselt und rein an und für sich wirkt. Das Allegorische besteht bei dem unmittelbaren Eindruck des Tierepos nur in der Empfindung der Komik, daß Tiere sich gebärden wie Menschen.

Die Tierfabel ist international — wir haben unten Beispiele aus Frankreich, Deutschland, Italien zu verzeichnen —, das Tierepos aber ist eine speziell lothringische Schöpfung. Die ersten Denkmäler, des Sedulius Widder und die Ecbasis captivi, sind auf lothringischem Gebiet entstanden. Das Tierepos ist lothringische Klosterdichtung und ausgesprochen gelehrtes Kunstwerk, bestimmt für den engeren Kreis der Mönchsliteratur. Man kann also nicht sagen, daß es eine Schöpfung des lothringischen Volksstamms, das ist der ripuarischen Franken, das Erzeugnis einer Volksindividualität sei, sondern nur: der lothringischen Klöster. Den lokalen Charakter hat das Tierepos auch in den folgenden Jahrhunderten, als der lateinische Isengrimus und Reinardus entstanden, beibehalten. Erst von hier aus ist diese Gattung in die Volkssprachen eingezogen.

Der Begriff Tiersage kann nur angewendet werden, sobald ein Tierstoff episch geworden oder episch verwendet worden ist.

Die Tiererzählung[1]) pflanzte sich in ununterbrochener Entwicklung vom

[1]) Literatur: Piper, Ält. d. Lit. S. 287—299; Kelle, LG. 1, 209—216. 384—387.

Altertum ins Mittelalter fort. Alte Fabeln aus den genannten Sammlungen werden umgearbeitet, neue erfunden. Die früheste Neuschöpfung des Mittelalters begegnet in Gregors von Tours fränkischer Geschichte.[1]) Von dem bösen König Theodebald berichtet er zum Jahr 554, er habe eine eigene Fabel erfunden, nämlich wie eine Schlange in eine gefüllte Weinflasche kriecht, von dem Weine so aufschwillt, daß sie nicht wieder durch die Öffnung herauskann und dann vom Besitzer der Flasche belehrt wird, sie soll erst, um herauszugelangen, das Verschluckte wieder von sich geben. Diese Geschichte aber erzählte der König als warnendes Beispiel einem, den er beargwöhnte, er habe ihn um sein Gut gebracht.

In der nächstfolgenden Chronik des Frankenreichs, in der des sog. Fredegar (Mitte des 7. Jhs.), werden zwei Fabeln erzählt. Als Beispiel für die Lehre *quod coepisti, perfice* erzählt der Bischof von Mainz dem König Theoderich von Neustrien (anno 612) eine im Volke bekannte Fabel (*rustica fabula dicetur*), wie der Wolf auf einen Berg stieg und rings umherweisend seine Söhne, die zu jagen angefangen hatten, ermahnt, sie sollten vollenden, was sie begonnen hätten.[2]) Die Geschichte ist offenbar zur Erläuterung des Sprichworts *'quod fecisti, perfice'* hinzuerfunden. Zugrunde mag die Vorstellung vom Wolf als dem Friedlosen, Geächteten, liegen.

Die andere bei Fredegar mitgeteilte Fabel, die vom gegessenen Hirschherzen, ist nicht neu erfunden, sondern äsopisch.[3]) Um Theodorich den Großen vor der ungünstigen Gesinnung des byzantinischen Kaisers Leo zu warnen, erzählt der kaiserliche Rat Tholomäus, einer seiner Freunde, in Konstantinopel bei der Tafel in Anwesenheit eines Abgesandten Theodorichs, scheinbar um die Gäste zu unterhalten, wie der Löwe den Hirsch zerreißt, der Fuchs jedoch das Herz stiehlt, und als es der Löwe zur Mahlzeit verlangt, dreist lügt, der Hirsch habe kein Herz gehabt. Sie kehrt, in andern Beziehungen,[4]) wieder in der Geschichte von der Gründung des Klosters Tegernsee (verfaßt im 11. Jh.),[5]) die fälschlich dem Mönch Froumund zugeschrieben wurde; ferner in der Kaiserchronik, wo sie von dem bairischen Herzog Adelgêr erzählt wird,[6]) und in den Gesta Romanorum.[7]) Bei Fredegar ist also diese alte äsopische Fabel in Verbindung gebracht mit der ostgotischen Sage, mit welcher sie von den Baiern übernommen worden war.

---

[1]) Hist. Franc. liber IV Cap. 9, Kelle, LG. 1, 386.

[2]) Fredegars Chronik IV Cap. 38, Mon. Germ. Script. Rer. Merov. II, 139; Müllenhoff, Z. f. d. A. 18, 2; Kelle a. a. O. Zu Fredegar s. Manitius 1, 223—226.

[3]) Fredegar II, 57, Mon. Germ. Script. Rer. Merov. II, 81; Kelle, LG. 1, 384. Unmittelbar aus Fredegar ist die Fabel in der Fortsetzung des Aimoin (8. Jh.) entlehnt, I Cap. 9, Mon. Germ. Script. Rer. Merov. II, 213. Zu Aimoin s. Manitius 1, 226 f.

[4]) Rochholz, Z. f. d. Phil. 1, 181—198.

[5]) De fundatione monasterii Tegerinsee, B. Pez, Thesaurus tom. III pars 3, 493 ff.; Kelle, LG. 2, 385 f.

[6]) Edw. Schröder, Kaiserchronik v. 6854 ff. (s. Bd. II dieser Lit.Gesch. unter 'Kaiserchronik').

[7]) Adelbert v. Keller, Gesta Romanorum Cap. 46 S. 70 f.; H. Oesterley, Gesta Romanorum, S. 410. 411. 725.

Diese ältesten, in historischen Werken überlieferten mittelalterlichen Fabeln wurden von den betreffenden Personen als warnende oder ermahnende Beispiele für ein wahrscheinlich eintretendes Ereignis erzählt. Es sind Allegorien der Wirklichkeit, gleichsam praktische Allegorien. Im Bilde des Tierlebens werden menschliche Taten verstanden. Ein mächtiger König will einen schwächern verderben, der Schwache wird durch die Erzählung der Fabel parabolisch gewarnt.

Den Mittelpunkt des spätern Tierepos bildet die äsopische Fabel von der Heilung des kranken Löwen durch den Fuchs, der ihm das Fell des Wolfes als wärmenden Umschlag verordnet. Die älteste Bearbeitung dieses für die Entwicklung der Tierdichtung im Mittelalter wichtigsten Stückes sind die Distichen des Paulus Diaconus (um 782—786). Die Heilung geschieht hier durch die Haut des Bären.[1]) Von ihm sind uns auch noch zwei andere lateinische Tierfabeln erhalten: De vitulo et ciconia und Fabula podagrae et pulicis.[2])

Während Paulus Diaconus, der sagenfreudige Geschichtschreiber der Langobarden, seine Fabeln lediglich als Kunstwerke ohne andern Zweck als den zu ergötzen abgefaßt hat, hängt Alcuin, der berühmte Lehrer, seiner (einzig von ihm überlieferten) Fabel De Gallo Fabula einen moralischen Schluß an. Es ist die äsopische Fabel vom Hahn, der durch List dem Rachen des Wolfes entrinnt, jedoch ist an Stelle des Wolfs der Fuchs der Geprellte.[3])

Anspielungen auf listige Streiche des Fuchses enthält endlich ein Gedicht des Sedulius Scotus, De falsidico teste.[4]) Erwähnt wird die Fabel vom Wolf und Schaf in desselben Tiergeschichte De verbece.

In den nicht kanonischen, das ist in den nicht zu den Lehrsammlungen gehörigen Fabeln, wechseln die Tiere leicht hinsichtlich der Person; so wird bei Paulus Diaconus das Fell dem Bären, nicht dem Wolf abgezogen. Die Fabel von dem Lamm, das dem Wolf begegnet, wird oft dadurch umgeändert, daß an Stelle des Lammes ein anderes Wesen tritt (Alverâd, Ecbasis captivi, De verbece, Rotkäppchen). König ist ursprünglich der Löwe, der deutsche Herr der Wälder, der Bär, kommt zum erstenmal in der oben genannten Tegernseer Chronik vor. Ursprünglich hatten die Tiere nur die allgemeinen Gattungsnamen; Eigennamen, Îsegrîm für Wolf, Reinhart für Fuchs usw., kommen zuerst im Isengrimus (12. Jh.) vor.[5])

Nur ein einziges Beispiel eines Tiermärchens ist uns erhalten. Egbert von Lüttich erzählt in seiner Fecunda ratis Buch II, 472—485 (Voigt

[1]) E. Dämmler, Z. f. d. A. 12, 450. 459. 16, 480; L. Weiland, ebda 14, 495—497; von P. v. Winterfeld Notker Balbulus zugeschrieben, Neues Archiv f. ältere deutsche Geschichtskunde 29, 468—471.

[2]) Müllenhoff, Z. f. d. A. 13, 319—321; Dümmler, Mon. Germ. Poet. lat. aevi Carol. I, 1, 64 f.; J. Ulrich, Proben der latein. Novellistik des MA. S. 4.

[3]) Dümmler, Mon. Germ. a. a. O. S. 262; J. Grimm, Reinhart Fuchs S. 420. Im 11. Jh. wiederholt, s. J. Grimm, Lat. Gedichte S. 345.

[4]) Voigt, Ecbasis Captivi S. 58.

[5]) Müllenhoff, Z. f. d. A. 18, 6 ff.

S. 232 f.) die Geschichte vom Rotkäppchen,[1]) De puella a lupellis servata; es war ein Volksmärchen, denn der Verfasser hörte es von Bauern. Das Kind bekam, das ist der Inhalt, von seinem Taufpaten eine rote Kapuze geschenkt (*tunicam rubicundo vellere textam* v. 475). Einmal, fünf Jahre alt, verlief es sich in den Wald, da kam der Wolf und brachte es seinen Jungen zur Beute. Aber die Wölflein waren noch zu schwach, um es zu zerreißen, und fingen an, ihm den Kopf zu streicheln. Da sagte das Kind: „Zerreißt mir nur nicht, ihr Mäuse, meine Kappe, die mir mein Pate geschenkt hat." Und Gott besänftigte das rauhe Gemüt der Feinde.

Sieht es die Tierfabel auf eine Lehre ab, so gibt das Tierepos ein Lebensbild. Die erste derartige Tiererzählung, allerdings in kleinerem Umfang (70 Distichen), ist De quodam verbece a cane discerpto von Sedulius.[2]) Ein Widder von unerreichter körperlicher Kraft, trefflich an Gemüt und Schönheit, den der Dichter von seinem Bischof Hartgar von Lüttich geschenkt erhalten, wird ihm gestohlen. Der Dieb, von Hunden angefallen, läßt ihn los, hat nun aber einen gewaltigen Kampf mit der rasenden Meute zu bestehen, in welchem er, nach tapferm Widerstand sich zur Flucht wendend, einem besonders wütenden Cerberus zum Opfer wird.

Der Dichter malt seinen Bock und das beklagenswerte Schicksal des Braven mit glänzenden Farben und in einer mit klassischer Mythologie geschmückten, hochpoetischen Sprache. Da ein so starkes Pathos auf einen geringfügigen Gegenstand verwendet wird, so ist die Wirkung auf uns eine absolut komische. Aber wie sind wir überrascht, wenn plötzlich sich der Widder als Abbild des Agnus Dei enthüllt, das Sühnopfer Christi, das schon durch Isaaks Widder vorgebildet war (v. 117. 121)! In der scherzhaften Einkleidung birgt sich die bedeutungsvollste Lehre des Christentums, die von der Erlösung. Der Räuber ist der sündige Mensch, der latro, der neben Christus am Kreuze hing (125), der aber in letzter Stunde zu ihm fleht; die Hunde, die den Widder verfolgen, der Cerberus, der ihn zerfleischt, ist die sündhafte Menschheit, sind die Juden, die Christum kreuzigen. Am Schluß geht die Deutung über in die triumphierenden Worte des Psalms 117, 16.

Für unser Gefühl wird hier mit dem Religiösen gespielt. Aber was wir als Scherz empfinden, ist die gegebene Form und Stilart der Zeit und ferne lag es ihr, den christlichen Gehalt auch wirklich spaßhaft aufzufassen. Ebenso sind in der bildenden Kunst die Tier- und Teufelsgestalten fratzenhaft verzerrt. Darin besteht die eigenartige Auffassung des frühen und romanischen Mittelalters vom Symbolischen oder von der Allegorie: die Gestalten aus dem Reich der Welt und des Teufels sind grotesk oder burlesk dargestellt. Die Verzerrung ist die Verkörperung des Weltlichen, dem Gottesreich bleibt im Grunde doch der Ernst gewahrt. Freilich ist die Scheidung

[1]) Kögel, LG. 2, 273.
[2]) Traube, Mon. Germ. Poet. lat. aevi Carol. III, 204—207; Ebert 2, 196f.; Manitius 1, 322f.

nicht so streng und das Jenseits wird in menschlich-natürlicher Nähe empfunden. Das Göttliche und das Irdische lagen eng beieinander, ja man scheute nicht vor einer Herabziehung des Heiligen in niedrig menschliche Sphäre. Und so durfte der Klosterhumor zeitweise bis zu lärmender Ausgelassenheit entarten, wenigstens für die Schüler. An Schulfesten spielten sie in Vermummung Wolf und Fuchs, es war ihnen erlaubt, ihre Lehrer und ältere Mönche zu verspotten, die Rollen zwischen den Alten und den Jungen waren auf diesen Tag — es war besonders das Fest der unschuldigen Kinder — vertauscht.[1])

Reich ausgeführt und zu einem umfassenden Kulturbild ausgestaltet ist die

§ 75. **Ecbasis captivi** (Ecbasis cuiusdam captivi per tropologiam), Die Flucht eines Gefangenen tropologisch (symbolisch).

Hss.: A und B in der burgundischen Bibliothek zu Brüssel, aus dem 11./12. bezw. dem 12. Jh.[2])

Inhalt. v. 1—68. In der Einleitung spricht der Dichter von seiner Person. Er bereut seine Trägheit in der Schule, wo man ihm den Namen „Esel" beilegte, und will sich durch Arbeit von ihr befreien (v. 1—14). Zum kunstvollen Lied (Hymnus, Ode) reicht seine Begabung nicht aus, zum Epos (Legende, Geschichte) fehlt ihm das Wissen, also entschließt er sich zu frei erfundenem Stoffe, in der Absicht zu nützen und zu ergötzen (v. 15—49). In Klosterhaft verfaßt er sein Gedicht, klagend über die verlorene Freiheit, daß er nicht mit den andern Mönchen hinausgehen kann, um die Getreideernte und die Weinlese mitzumachen, gefesselt wie ein armes, an den Pfahl gebundenes Kälbchen. Dem gleichend will er nun auch dessen Geschichte beschreiben (v. 50—68).

Die nun folgende Erzählung von der Flucht des Gefangenen zerfällt in zwei Teile, A eine Außenfabel, die a) den Anfang (v. 69—391) und b) den Schluß (v. 1098—1223) der ganzen Tiererzählung bildet, und dazwischen B, die Innenfabel (v. 392—1097). A, die Außenfabel also, enthält a) die Flucht des Kalbes und b) seine Rückkehr: Aa. Ein Kalb entflieht, allein im Stalle zurückgelassen, und gerät in die Höhle des Wolfes, der es den nächsten Tag zu verspeisen gedenkt. Aber am andern Morgen wird das Fehlen des Kalbes entdeckt, man geht aus es zu suchen, der Hund spürt die Behausung des Wolfes auf und die Herde, geführt von dem mächtigen

[1]) Wackernagel, LG. 1[2], 93, Anm. 11; Kelle, LG. 1, 205.

[2]) Das Gedicht wurde in beiden Handschriften entdeckt von Jacob Grimm im September 1834 und herausgegeben in seinen Lateinischen Gedichten S. 243—330 (über die Hss. s. S. 286 f.); Ernst Voigt, Ecbasis Captivi, Das älteste Tierepos des Mittelalters, QF. 8, Straßburg 1875, Ausgabe und Abhandlung, woselbst S. V—VII die übrige Literatur bis zum Jahr 1875; dazu R. Peiper, Z. f. d. A. 20, Anz. 2, 87—114; Fr. Seiler, Z. f. d. Phil. 8, 362—374 u. J. Zacher S. 374 f.; Kelle, LG. 1, 209—213. 384; Steinmeyer, Ergebnisse S. 234; Ebert 3, 276—285; Manitius 1, 616—619 u. Register S. 736; Piper, Ält. d. Lit. S. 289—299. — Zarncke, Berichte der Sächs. Gesellsch. der Wissensch. 1890 (42), 109—126. Übersetzung: Emil Gressler, Ecbasis captivi, Die Flucht eines Gefangenen. Das älteste Tierepos des Mittelalters, Dresden u. Leipzig 1910.

Stier, zieht gegen die Wohnung des Wolfes. Da erzählt dieser seinen beiden Hörigen, die mit ihm in seiner Burg sind, der Otter und dem Igel, die Innensage, B. Dies ist die Geschichte von der Heilung des kranken Löwen durch den Fuchs, der ihm rät, dem Wolf das Fell abziehen zu lassen, um sich darin zu erwärmen, was dann in der Tat den gewünschten Heilerfolg hat. Dann setzt die Außenfabel wieder ein, Ab: Mittlerweile war die Schar der suchenden Feinde vor die Höhle gelangt. Das Kalb entflieht in der allgemeinen Verwirrung zu den Seinen und kehrt mit der Mutter nach Hause zurück. Der Wolf ist von dem Stier an einen Baum geheftet worden. — Dieser Grundstock ist erweitert durch Aufnahme von einzelnen Motiven aus dem Physiologus und durch reiche, oft dramatisch belebte Ausmalung einzelner Szenen. Auch manche Anspielungen auf Zeitverhältnisse sind eingeschoben, die uns aber nicht mehr verständlich sind.

Das Gedicht besteht aus zwei Tiergeschichten. Der innere Teil ist die bekannte äsopische Fabel, ist also klassischen Ursprungs. Die Rahmenerzählung dagegen ist eine Umbildung der biblischen Parabel vom Lamm, das vom guten Hirten dem Wolf entrissen wird. Daß die Erzählung symbolisch aufzufassen ist, gibt die Überschrift selbst an durch die Zufügung ‚per tropologiam'. Im allgemeinen liegt die Allegorie schon darin, daß menschliches Leben im Bild von Tieren dargestellt ist. Der Schlüssel zur moralischen Deutung aber ist die Grundanschauung des Mönchstums, die Predigt von der Weltentsagung. Aus dem Kloster flieht das Kalb in die Welt, es verfällt dem Wolf, das ist der Weltlust, es wird dem Teufel entrissen von seiner Herde, den Mönchen, und kehrt wieder in das Kloster zurück. Die Welt als das Verderben der Seele, das Klosterleben als der Weg zum Himmelreich: es ist die Verherrlichung der Weltflucht, der Askese. Auf den Dichter selbst angewendet, bedeutet das Bild: er war durch Weltlust in der Gewalt des Teufels, wurde aber durch Hilfe der Brüder wieder auf den Weg des Heils gebracht. Auch die beiden in dem Gedicht erwähnten Erbauungsschriften, die Vita Malchi des Hieronymus (v. 583) und die Reparatio laps des Johannes Chrysostomus (v. 220) haben die gleichen Stoffmotive und Grundgedanken.[1])

[1]) Voigt S. 11 ff. — Der Grund, weshalb der Dichter in *claustrali carcere* (v. 58) sich befindet, wird nicht angegeben. Der *asellus*, wie er wegen seiner Unlust zu lernen genannt wurde, ist wohl wegen Vernachlässigung seiner Mönchspflichten bestraft worden. Voigt hält die Rahmenerzählung für eine Allegorisierung wirklicher Erlebnisse des Dichters. Er sei, wie das Kalb, dem Kloster entronnen, dann wieder gefangen zum Kerker verurteilt worden. Da dieser Vorgang nur eine Allegorie für den allgemeinen Satz: „Weltfreude und Umkehr zur Weltentsagung" ist, so braucht nichts Persönliches dahinter zu liegen. Die Ereignisse sind schon im Stoff selbst begründet. Es ist das Motiv vom entflohenen Schaf, das vom Wolf gefangen wird, dasselbe, welches in Alverads Eselin und, mit glücklichem Ausgang, im Rotkäppchen des Egbert von Lüttich wiederkehrt. Die dreifache Stufe: 'Das Klosterleben — hinaus in die Welt — zurück zur Kirche' ist z. B. auch die Entwicklungsgeschichte des Gregorius in Hartmanns von Aue Legende vom guten Sünder. Nun ist in der Ecbasis allerdings ein wichtiger Zug geändert. Das Kalb bezw. der Mönch entflieht, er wird gefangen und sehnt sich nach Freiheit. Das sieht aus wie eine Auflehnung gegen die Klosterpflichten, wie die Behaup-

Das Verhältnis zwischen Vorgang und Idee ist nicht pedantisch durchgeführt, nicht im einzelnen ist jeder Punkt der Erzählung auch figürlicher Ausdruck eines bestimmten Gedankens, sondern die Ereignisse entwickeln sich naturgemäß aus den gegebenen Umständen ohne Rücksicht auf allegorische Zwecke. Es ist hier die Kunst symbolischer Darstellung erreicht, wo der Stoff frei für sich wirkt ohne Perspektive auf eine dahintersteckende allgemeine Idee. — Historisch ist die ganze Auffassung des Stoffes, die Erscheinungen sind betrachtet als Bilder einer bestimmten Zeit und eines eigenartigen Lebens, einerseits des Mönchtums, das geordnet ist nach der Regel des heiligen Benedikt, und andrerseits des weltlichen Staates mit seinem König, den Vasallen und Hofbeamten. Aber in wunderlicher Unklarheit sind beide Gebiete vermischt.

Verfasser. Aus zerstreuten Andeutungen in dem Gedichte ist nur zu schließen, daß der Verfasser ein junger Mönch in Toul war (*Tullensis discolus* [ein der Zucht entratender] *urbis* v. 124), wahrscheinlich im Kloster S. Aper (S. Èvre) (v. 465). Seine Heimat war das alte Lotharii regnum und zwar in engerem Gebiet, Lothringen, Luxemburg, am Westabhang der Vogesen. Das Kalb ist aufgewachsen im Wasgengau (v. 71), dorthin wendet es auch seine Flucht; auch der Hund ist ein Wasgauer (v. 329); der Fluß Rabado (v. 170) und der Bach Petrosus (v. 172) fließt bei den Klöstern Senones und Mauermünster; als Burgen des Igels werden genannt „teutonice“ (v. 687) Stensile und Hunsalva (v. 687. 689), die im heutigen Luxemburg nachgewiesen sind. Weiterhin sind genannt Trier wegen des Weines (v. 417. 733. 738), die Maas (v. 170ff.), Geroldinger Äpfel (poma Geroldinga v. 1026), Suuarzuualt (v. 1073) und Alemannien als späteres Gebiet des Löwen, doch ist die Geographie recht willkürlich behandelt. Die Innenfabel spielt in romanischen Ländern: die Residenz des Löwen ist in Aquitanien in der Nähe der Gironda (v. 927), jenseits Burdigala (v. 455. 906). Ilerda (Lerida) in Katalonien gilt als Verbannungsort (v. 1118, aus Horaz Episteln I, 20, 13 entnommen). Der Igel haust auf hohem Gebirgsschloß in Italien (v. 675. 683, die Rutuli stammen aus Virgils Aeneis). Durch Italien, an den Po, Ticinus geht die Reise des Fuchses (v. 460—462). Demnach ist als engere Heimat des Dichters der Wasgau, die Vogesen, anzusetzen.

Er war Deutscher von Geburt und innerer Neigung, Anhänger König Heinrichs (v. 132. 254), nennt Chuonrad (v. 685), Chuono (v. 1149). Den Westfranken ist er nicht günstig gesinnt (barbaricis Francis v. 284); Otter und Igel, die Vasallen des Wolfes, die dessen Burg beim Nahen der

tung der Individualität gegen unnatürlichen Zwang. Was hier Freiheit scheint, ist jedoch nur die Freiheit des Klosterhumors. Solche, gewiß weitgehende, Ironie war den Schülern gestattet, sie war wohl vereinbar mit der ihnen erlaubten Freiheit. Persönliches, wenn auch nicht äußerlich Erlebtes, so doch innerlich Empfundenes, hat der Dichter immerhin doch dazu gegeben: das ist die echt mönchische Selbsterniedrigung, indem er seine Faulheit hervorhebt und sich als asellus bezeichnet.

Feinde verlassen, sind fränkische Krieger (v. 1140); Hornmusik der Franken wird erwähnt (v. 943).

Als Anhaltspunkt für die Zeitbestimmung kommt eigentlich nur die Erwähnung König Heinrichs in Betracht, unter dem Heinrich I. gemeint sein muß, wonach dann Chuonrad, Chuono, Konrad I. ist. Dann wäre als Abfassungszeit etwa 930—940 anzusetzen.[1]) Zu Heinrichs Regierung passen auch die aus dem Gedichte im allgemeinen zu erschließenden politischen Umstände. Eine strengere Klosterregel setzt das Gedicht voraus, aber dazu genügte schon die schärfere Einhaltung der Benediktinerregel. Auf eine wirkliche Reform, die 936 in St. Èvre eingeführt wurde, ist nirgends Bezug genommen. Der Dichter selbst verlegt das Ereignis der Außenfabel, die Flucht des Kalbes, in die Osterzeit des Jahres 812 (v. 69), also auf ein Jahrhundert vor die wirkliche Abfassung.[2])

Der Stil ist in der Mode der Zeit stark manieriert durch die Sucht nach ungewöhnlichen Ausdrücken und durch die schwierige Wortstellung. Ein klassischer Anstrich ist ihm verliehen durch die Auszierung mit der antiken Mythologie. Aber es fehlt dem Verfasser an Gewandtheit, an stilistischer Übung. Dafür schmückt er sein Werk mit einer selbst für die Ausdrucksweise seiner Zeit übermäßigen Fülle klassischer Zitate, woneben seine eigene Unfertigkeit um so mehr hervortritt. Am stärksten plündert er Horaz,[3]) aus dem er etwa 250 Verse ganz oder teilweise entnommen hat (besonders aus den Sermonen und dem zweiten Buch der Episteln); dann Virgil, Ovid, Marcellus Empiricus und von christlichen Autoren Prudentius, Juvencus, Venantius Fortunatus, wohl auch Sedulius.[4]) Aber wenn auch der formale Ausdruck an Mängeln leidet, so zeugt doch die Gesamtbearbeitung des Stoffes von angeborener poetischer Begabung. Kräftig sind einzelne Szenen herausgearbeitet und der das Ganze durchziehende, stellenweise doch durch ernste Gedanken durchbrochene Humor versetzt den Leser in die dem Stoff entsprechende Stimmung.

Auch in der Verskunst, vor allem in der Prosodie,[5]) zeigt sich der Anfänger als noch nicht völlig zu Hause. Indessen auch hier wieder das Streben nach besonders glänzender Form. Es ist das erste, umfangreiche

[1]) Um dieselbe Zeit entstand das lateinische Heldengedicht Waltharius. Ecbasis und Waltharius sind Schülerarbeiten. Es scheint, daß die Behandlung weltlicher Stoffe wie der Tierfabel und der Heldensage im 10. Jahrhundert den Schülern oder jungen Mönchen überlassen wurde, während sie, älter geworden, sich ernstern Gegenständen zuwandten, vgl. Ecbasis am Schluß v. 1224 ff. Es waren wohl rhetorische Übungen und gehörten in den Kursus der artes liberales, ehe die eigentlichen theologischen Studien begannen.

[2]) Zacher, Z. f. d. Phil. 8, 374 f., will *noningentos* lesen, das wäre dann das Jahr 912.

[3]) Horaz' Sermones und Episteln waren Lehrwerke für den stilistischen Unterricht: „*Est igitur huius libri* [i. e. *ars poetica*] *materia modus et instructio recte scribendi.* Conradi Hirsaugiensis Dialogus ed. Schepss S. 65.

[4]) Conrad Bursian, Münchner SB. 1873 S. 460—473. — In S. Èvre zu Toul befanden sich im 11. Jh. zwei Handschriften der Carmina des Sedulius, Manitius S. 322. Andere der oben genannten Autoren in der Bibliothek von S. Èvre s. Kelle 1, 212, 384.

[5]) Traube, Neues Archiv für ältere deutsche Geschichtskunde 10, 382.

Gedicht, in welchem der leoninische Hexameter (Reimung der Cäsur auf den Versschluß) nahezu vollständig durchgeführt ist.

§ 76. Rätsel.

Siehe oben S. 55 f.; MSD. Nr. 7 u. II³, 58 f.; Kelle, LG. 1, 74. 96. 188. 230. 393; Kögel, LG. 1, 64—66. 2, 165—171, Grundr.² S. 68; Manitius 1 s. Register 756.

Althochdeutsche Rätsel sind uns nicht erhalten, wohl aber blühte die Rätseldichtung bei den Angelsachsen. Aldhelm,[1]) Abt des Klosters Malmsbury († 709), schrieb eine lateinische Rätselsammlung (Aenigmatum liber, hundert Rätsel) in Anlehnung an die lateinische Sammlung des sog. Symphosius (Symposius), aber in poetisch gehobener Sprache. Diese Gattung wurde dann auch von den angelsächsischen Nationaldichtern gepflegt und wir besitzen eine Sammlung, die früher dem Cynewulf, dem hervorragendsten angelsächsischen Dichter, zugeschrieben wurde. Das sind nicht mehr nur Fragen des Witzes, sondern poetische Kunstwerke, ausgestattet mit dem Pathos und der tiefen Natur- und Lebensanschauung, die dem angelsächsischen Volke eigen war. Es sind kleine epische Lieder, die zum Gemüt sprechen, nicht bloß den Verstand beschäftigen wollen.

Das Rätsel in seiner Eigenschaft als poetische Schöpfung, wodurch es zum Besitz der nationalen angelsächsischen Dichtung geworden war, wurde auch in England dann nicht weiter gepflegt, von historischer Bedeutung aber ist die zweite, die gewöhnliche Art, die kurze Rätselfrage, bei der die Überraschung die Hauptsache ist, die wesentlich auf den Verstand, den Scharfsinn abzielt. Als literarische Gattung des Mittelalters stammt diese Art von Rätseln ebenfalls aus dem Lateinischen, ist also des gleichen gelehrten Ursprungs, und zwar ist sie aus den Bedürfnissen des Schulbetriebs hervorgegangen. Die Methode des Unterrichts bestand in Fragen und Antworten zwischen Lehrern und Schülern. In Dialogform sind die für die Hofschule Karls des Großen bestimmten Lehrbücher der Grammatik, Rhetorik und Dialektik, die ars grammatica, ars rhetorica und ars dialectica Alcuins, des Lehrers des Frankenreichs,[2]) gehalten. Erörtert wurden Gegenstände des Wissens, es waren Wissensfragen. Es gab auch Dialoge zur Schärfung des Denkens,[3]) hier waren die Fragen Denkübungen, und dazu eben wurden sehr gern Rätselfragen benutzt. Eine Mustersammlung hierfür ist Alcuins Disputatio Pippini cum Albino scholastico[4]) (gewidmet Pippin, dem zweiten Sohn Karls des Großen), deren erster Teil aus Definitionsfragen besteht, welche durch ein auffallendes Bild oder eine Metapher beantwortet werden (z. B. „Was ist die Zunge?“ „Eine Geißel der Luft“), während der zweite Teil hauptsächlich eigentliche Rätsel enthält (z. B. „Wen

[1]) Ebert 1, 585—595; Manitius 1, 134 bis 142 u. Register S. 726.

[2]) Migne 101, 850—976; Ebert 2, 18 bis 20; Manitius 1, bes. S. 280 ff.; Karl Werner, Alcuin und sein Jahrhundert, bes. S. 22 ff.; Wilh. Schmitz, Alcuins ars grammatica, Greifswalder Diss. 1908; vgl. auch Specht, Unterrichtswesen S. 18 ff.

[3]) Rätsel als „Denkübungen“, vgl. Lamprecht, Deutsche Geschichte 2², 62.

[4]) Wilmanns, Z. f. d. A. 14, 530—555; Migne 101, 975—980.

kann man nur mit geschlossenen Augen sehen?" „Den Schnarchenden"). Diese Rätsel gehen großenteils auf klassische Schriften zurück, so auf die Altercatio Hadriani et Epicteti, Altercatio Hadriani et Plinii Secundi. In diese Reihe gehören die angelsächsischen, lediglich auf religiöse und sittliche Belehrung sich erstreckenden Gespräche zwischen Salomo und Saturn, ferner die Contradictio Salomonis und das ins Grotesk-Spielmännische gezogene mittelhochdeutsche Gespräch zwischen Salomo und dem Bauern Markolf (s. unten Bd. II dieser Lit.Gesch.), dann das lateinische Fragebüchlein des Münchner Codex Clm 19417 (9. Jh. aus Tegernsee),[1]) wo schon rätselähnliche Fragen gestellt sind wie „Was wächst und nimmt ab?" „Der Mond"; besonders aber solche des Theologieunterrichts wie „Wer ist gestorben und ist nicht geboren?" „Adam."

Als wirkliche Rätselsammlung der althochdeutschen Zeit können die lateinischen Aenigmata risibilia der Reichenauer Hs. 205 (9. Jh., jetzt in Karlsruhe) angesehen werden.[2]) Es sind sechs Stücke, von denen Nr. 1. 3. 4. 5. 6 gleich oder in Variationen weiter verbreitet waren, während Nr. 3 noch nicht sonst nachgewiesen ist. Am meisten Charakter hat das vierte vom Schnee und der Sonne: Es flog ein Vogel federlos, saß auf dem Baum blattlos, da kam ein Mensch handlos, bestieg ihn fußlos, briet ihn ohne Feuer, verzehrte ihn ohne Mund.[3]) Diese Stücke sind, wie die vorgenannten Sammlungen der Geistlichen, nicht der volkstümlichen Literatur zuzuzählen.

§ 77. Sprichwörter.

Siehe oben S. 55; MSD. Nr. 27 u. II[3], 133—152; Piper, Ält. d. Lit. S. 275—287, Nachtr. S. 206; Kelle, LG. 1, 229 f. 393; Kögel, LG. 2, 171—182, Grundr.[2] S. 68; Steinmeyer, Ergebnisse S. 235 f.

Die Germanen besaßen einen großen Schatz von Spruchweisheit, mit den neuen Ideen des Christentums sind aber noch viele fremde Sentenzen in das nationale Volksgut aufgenommen worden. Auch hier hatte, wie bei der Pflege des Rätsels, die Schule einen großen Einfluß. Die praktischen Lebensregeln Catos, die Disticha Catonis, waren eins der wichtigsten Lehrbücher für den Unterricht in den Klosterschulen (s. Bd. II). Aber seit dem Anfang des elften Jahrhunderts entstanden neue, ausgesprochen mittelalterliche Sammlungen, wodurch das Gebiet der Gnomen bedeutend erweitert wurde. Aus drei Quellen setzt sich hier der Bestand der Sprichwörter zusammen: sie sind, wie früher, der Distichensammlung des Cato entnommen, außerdem nun auch der Bibel und der religiösen Literatur, endlich sind auch manche aus dem Volksmunde geschöpft.

In dieser Art ist das bedeutendste Spruchbuch, Egberts von Lüttich Fecunda ratis[4]), abgefaßt, eine Sammlung von nahezu tausend Nummern

[1]) Hgb. von Wilmanns, Z. f. d. A. 15, 166 bis 180. Zur Hs. s. Steinmeyer, Ahd. Gl. 4, 569.

[2]) MSD. Nr. 7 u. II[3], 58 f.; zuerst herausgegeben von F. J. Mone im Anzeiger für Kunde der teutschen Vorzeit 7 (1838), 40; Piper, Nachtr. S. 206.

[3]) Müllenhoff, Z. f. d. Mythologie 3, 18—20.

[4]) Ernst Voigt, Egberts von Lüttich Fecunda Ratis, zum erstenmal herausgegeben, auf ihre Quellen zurückgeführt und erklärt, Halle 1889; Piper, Höf. Epik 3, 706—709.

in zuweilen cäsurgereimten (leoninischen) Hexametern, für den niedern Unterricht, das Trivium, bestimmt.

Egbert, aus einem vornehmen deutschen Geschlechte stammend, war Lehrer, wahrscheinlich an der Domschule, in Lüttich, etwa vom Jahr 1000 bis 1040. Die Sammlung trägt den bildlichen Titel 'das vollbeladene Schiff' und zerfällt in zwei Teile: die prora, Vorderteil, Bug, enthaltend meist weltliche Stücke, Sentenzen in der Art der Distichen des Cato, und fabelartige Gedichte, in zusammen 1768 Versen; und die puppis, Hinterteil (Spiegel), in 605 Versen, mit ernsthaftem, geistlichem Inhalt.

Die meisten Stücke entstammen der lateinischen Literatur, der gelehrten Tradition, doch aber sind etwa zweihundert dem einheimischen Spruchschatz entnommen.[1]) Allerdings ist schwer zu entscheiden, welche Sprichwörter wirklich deutschen Ursprungs sind.

Aus dem 12. Jahrhundert besitzen wir eine Anzahl lateinischer Sprichwörtersammlungen,[2]) deren Bestandteile aber meist weit älter sind (ein oder die andere Sentenz ist schon aus dem 10. Jahrhundert belegt): Die Proverbia Heinrici und verwandte Abfassungen, nach 6 Hss. herausgegeben in den Denkmälern,[3]) von denen A B C D im 12. Jahrhundert, E und V im 13. Jahrhundert geschrieben sind (unter der Überschrift 'Prouerbia Heinrici' stehen nur die in der Hs. D enthaltenen Sprichwörter); die Zahl der einzelnen Sprüche wechselt in den Handschriften. Die Proverbia Wiponis, des berühmten Historikers, des Kaplans Konrads II. und Heinrichs III., für letzteren etwa um 1028 verfaßt; Ôtlohs (s. oben S. 330) Liber proverbiorum, der in der Einleitung seines Buches ausdrücklich erklärt, daß er seine Sprichwörtersammlung für nützlicher halte als die Worte Catos; endlich Arnulfi deliciae cleri und die Scheftlarer Sprüche.

Der Inhalt dieser lateinischen Sentenzen erstreckt sich größtenteils auf allgemeine Erfahrungen, die verschiedene Völker unabhängig voneinander gemacht haben können. Ebenso liegen viele der bildlichen Einkleidungen in dem Bereich allgemein gültiger Vorstellungen. Sehr häufig sind menschliche Eigenschaften im Bilde des Tierlebens dargestellt, z. B. Nemo canem timeat, qui non laedit nisi latrat = Schweigender Hund beißt am ersten.[4]) Das also ist derselbe Vorgang wie bei der Tierfabel, die überhaupt starke Berührung mit dem Sprichwort hat. Sie aber ist klassischer Herkunft, das Altertum besaß eine feine Beobachtungsgabe für die Tierwelt und viele mittellateinischen Sentenzen haben hier ihren Boden. Man kann also, wenn Hund, Katze, Maus oder Wolf in einem Sprichwort vorkommen, nicht ohne weiteres auf deutschen Ursprung schließen.

Das älteste deutsche Sprichwort ist im Hildebrandslied enthalten: *mit gêru scal man geba infâhan, ort widar orte* v. 37f. Und dieser eine

[1]) Voigt in seiner Ausgabe, Einleitung S. LX.
[2]) Voigt, Z. f. d. A. 30, 260—280.
[3]) MSD. Nr. 27, 2 (I³, 59—66) u. II³, 135—152.
[4]) MSD. I³, 2, 114 (S. 62); Kögel, LG. 2, 176.

Fall läßt erkennen, daß es zur Volkssitte gehörte, zur Bekräftigung von Meinungen, Entschlüssen und Handlungen sich auf das Gewicht der allgemeinen Erfahrung zu berufen. Auch gibt sich der Satz schon durch die Form als Sprichwort zu erkennen, denn häufig wird das durch die Erfahrung gelehrte Gebot gekleidet in die Worte „man sol", ags. *mon sceal . . ., cyninȝ sceal . . .*, z. B. *Ræd sceal mon secȝan* Grein, Bibl. d. ags. Poesie ed. Wülcker I, 2, 349, 139, *ȝléawe men sceolon ȝieddum wrixlan* II, 4 (S. 342); mhd. beim jüngern Spervogel: *Unmære hunde sol man schüpfen zuo dem bern* Minnesangs Frühling 20, 9, u. ö.

Die ältesten deutschen, als selbständige Stücke, nicht im Zusammenhang einer Erzählung überlieferten Sprichwörter sind in Notkers Logik erhalten (s. unten).[1]) Es sind zwölf, eines davon steht auch in Notkers Boethius, Buch IV Cap. 56.[2]) Dazu kommen noch drei Nummern in der St. Galler Handschrift 111 (s. MSD. II[3], 135), von denen aber die beiden ersten Sprüche auch schon in Notkers Logik enthalten sind; der letzte, der auch im Ton von denen der Logik absticht, ist aus dem lateinischen Dialog von Salomo und Saturnus übersetzt. Ein Sprichwort fügt Notker ein als Erklärung von Psalm 101, 8,[3]) das in der Klosterschule bekannt gewesen sein mußte, denn es ist auch in die Fecunda ratis aufgenommen (1, 66). Auch in der Erwähnung und Verwerfung des Wortgefechts zwischen Salomon und Markolf Ps. 118, 85 (Piper II, 522, 19ff.) zeigt er sein Interesse für die Spruchliteratur.

Notker hat die Sprichwörter in seiner Logik als Beispiele für gewisse logische Sätze eingeschaltet, ähnlich wie die deutschen Verse in seiner Rhetorik als Erläuterungen für stilistische Formen, also zum Unterricht in der Schule. Es sind kurze, meist auf das kleinste Maß beschränkte ein- oder zweigliedrige Prosasätze, — nur der erste Spruch besteht aus zwei zweigliedrigen Sätzen —, die sich wegen der klaren Ausdrucksform gut als Beispiele für logische Definitionen eignen. Alle haben das Gemeinsame, daß sie zwei Begriffe in Beziehung zueinander setzen, entweder als Ganzes und Teil (Nr. 1 und 2) oder als Gleiches und Gleiches (Nr. 3. 4. 5. 6. 7. 8) oder als Ursache und Wirkung (Nr. 9. 10. 11 und dazu auch Nr. 12). Deutscher Herkunft sind sie nicht alle, denn Nr. 6 ist sicher Übersetzung eines Distichons des lateinischen Cato, Nr. 12 stimmt, wie erwähnt, überein mit einem Stück des lateinischen Dialog zwischen Salomo und Saturnus, Nr. 8 ist in Frankreich heimisch gewesen.[4])

---

[1]) MSD. Nr. 27, 1; Piper, Die Schriften Notkers I., 593, 20—595, 28 u. S. CLIIf.

[2]) MSD. Nr. 27, 11 (I[3] S. 59); Piper I, 302, 22.

[3]) MSD II[3], 146; Piper II, 421, 28.

[4]) Man kann bei den germanischen (westgermanischen) Gnomen nach der ethischen Bedeutung hin zwei Arten unterscheiden:

1. Sprüche mit starkem ethischem Gehalt, die wirklich ein ernstes sittliches Urteil oder eine wichtige Lebenserfahrung aussprechen. Hierher gehören die spruchartigen Verse in der epischen Poesie wie der gnomische V. 37 im Hildebrandslied (s. oben) und besonders die Schicksalssprüche oder Lebensregeln im Beowulflied wie *ȝæd á wyrð swá hio scel* v. 455, ferner v. 572 f., *sélre bið*

Nach der Mitte des 12. Jahrhunderts fallen die vier deutschen Denksprüche und die acht lateinischen Sprüche, deren erster von deutscher Übersetzung begleitet ist, die in MSD. unter Nr. 49 (dazu II[3], 312—314) veröffentlicht sind. Die deutschen Sprüche bestehen aus Strophen von vier bezw. sechs Zeilen in assonierenden Reimpaaren. Nr. 2 berührt sich mit der Lehre Herzeloydens in Wolframs Parzival (127, 15 f.)[1]), Nr. 3 mit Spervogels Spruch in Minnesangs Frühling 28, 34. Die lateinischen Sprüche haben zwar im Deutschen Parallelen, haben aber ihren Ursprung nicht in Deutschland.

Es muß in althochdeutscher Zeit einen reichen Spruchschatz gegeben haben, das ergibt sich aus der großen Beliebtheit des Sprichworts im Mittelhochdeutschen, in der Dichtung, in der Predigt, im Rechtsleben, oder aus Sammlungen wie dem Freidank, dem Renner. Eine bedeutende Sprichwortliteratur brachten die Humanisten hervor und in unserer Zeit ist die Sprichwortwissenschaft zu einem eigenen Zweig der Volkskunde geworden.[2])

§ 78. Hrotsvitha.

Piper, Ält. d. Lit. S. 321—335; Kelle, LG. 1, 191. 193 f. 217. 373. 374 f. 387; Wattenbach 1[7], 370 ff.; Ebert 3, 285—329; Manitius 1, 619—632; Gröbers Grundr. der romanischen Philologie II, 1, 174. — Wilh. Creizenach, Geschichte des neueren Dramas, 1. Bd. 2. Aufl., Halle 1911, S. 3. 16—19. 510 (s. auch unter Terenz, Register S. 623); Wilh. Cloetta, Beiträge zur Litteraturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, Halle 1890, s. Register S. 163. — Älteste Ausgabe der Dramen von Conrad Celtes, Nürnberg 1501; Leibniz, Scriptores rerum Brunsvicensium 2, 319 ff. (die Primordia); K. A. Barack, Die Werke der Hrotsvitha, Nürnberg 1858, dazu K. Bartsch, Germania 3, 375—381; Hauptausgaben: Pavlvs de Winterfeld, Hrotsvithae opera, Scriptores rervm germanicarvm in vsvm scholarvm separatim editi, Berolini 1902, dazu Karl Strecker, Z. f. d. A. 47, Anz. 29, 34—53; Karolus Strecker, Hrotsvitae Opera omnia, Lipsiae 1906 (Teubner). — Übersetzungen: J. Bendixen, Das älteste Drama in Deutschland; oder: die Comödien der Nonne Hrotswitha von Gandersheim, übersetzt und erläutert, erste Hälfte, Altona 1850, Fortsetzung und Schluß, ebda 1853; Piltz, Die Dramen der Roswitha von Gandersheim, Reclams Universalbibliothek Nr. 2491 f., Leipzig, Reclam (o. J.). — Gustav Freytag, De Hrosuitha poetria, adiecta est comoedia Abraham inscr., Breslau 1839 (Habilitationsschrift; s. auch Erinnerungen aus meinem Leben S. 139); R. Koepke, Hrotsuit von Gandersheim, Ottonische Studien II, Berlin 1869.

Die merkwürdigsten Erscheinungen der gelehrten lateinischen Dichtung in Deutschland im Zeitalter der Ottonen sind die Werke der Nonne Hrotsvitha von Gandersheim.[3]) Mit der deutschen Literatur berühren sie sich gar

æzhwæm, þæt he his fréond wrece þonne he fela murne: úre æzhwylc sceal ende zebídan worolde lífes 1384 ff. u. a. (R. M. Meyer, Die altgerman. Poesie nach ihren formelhaften Elementen beschrieben, S. 455 f.).

2. Sprüche mit, wenigstens scheinbar, bedeutungslosem oder selbstverständlichem Inhalt, wie unsere Nummern 3. 4. 7. 9. 10. 12. Derartig sind viele Einzelverse der ags. Gnomensammlungen wie II, 2, 72—75 (Exeter Hs., Grein-Wülcker I, 2, 345), die aber zusammen mit dem wirksamen Abschluß v. 75 f. eine erhabene Lehre illustrieren. Möglich ist, daß auch Nr. 9 und 10 als Glieder einer solchen priamelartigen Reihe ihre Bedeutung hatten. Für Nr. 3 sei noch verwiesen auf die mhd., auch nhd. Kettenreime (Wackernagel, LG. 1[2], 331 Anm. 2, wozu noch Germ. 25, 335; Sachse, Über Volks- und Kinderdichtung S. 18 ff.; Böhme, Kinderlied und Kinderspiel S. 306—312).

[1]) Singer, Abhandlungen zur germanischen Philologie, Festgabe für Heinzel, S. 354 ff.

[2]) Siehe oben S. 53—55.

[3]) Hrotsvitha ist die latinisierte Form für as. Hrôtswîth.

nicht, sie sind ganz unvolkstümlich, rein kirchlich oder wissenschaftlich. So stehen sie, wie die ganze Gattung, die sie vertreten, im Gegensatz auch zu der mönchischen Tierdichtung, der Ecbasis; denn während in dieser das Wirkliche im Spiegel weltlicher Vorstellungen gegeben ist, in Mischung von Ernst und Scherz, hat Hrotsvitha die alleinige Absicht, das Göttliche vom Menschlichen zu säubern. In der Ecbasis, die der Schwankdichtung nahe steht, lebt ein Stück des volksmäßigen lateinischen Mimus weiter, Hrotsvitha aber hat die ausgesprochene Tendenz, diesen aus dem heiligen Bezirk der Klöster zu verbannen. Bei ihr ist, mit geringer Ausnahme, alles Ernst und Würde, Satire und Humor gibt es in der Behandlung der heiligen Dinge nicht.

Wenn also diese Legenden und Dramen international kirchlich sind — sie könnten ebensogut in Gallien entstanden sein —, so sind es doch Schöpfungen einer Zeit, in der eben poetisches Vermögen in Deutschland — abgesehen von der uns nicht erhaltenen Volkspoesie — fast nur in lateinischer Sprache zum Ausdruck kam. Und eine eigentümliche Erscheinung des Geisteslebens in Deutschland sind sie auf jeden Fall.

Hrotswith stammte aus edlem, sächsischen Geschlecht und war geboren um das Jahr 935. Als Nonne des Klosters Gandersheim, das zu dem sächsichen Königshause in enger Beziehung stand, und wissenschaftlich erzogen durch Gerberg, Ottos I. Nichte und späteren Äbtissin, verfaßte sie ihre Dichtungen. Sie zerfallen in drei Bücher:

I. Das erste Buch, wahrscheinlich nach 962 ausgegeben, enthält acht Legenden in leoninischen Hexametern (nur das dritte Stück der Reihe, Gongolfus, ist in leoninischen Distichen abgefaßt).

1. 2. Die beiden ersten Legenden, Maria und De Ascensione Domini, behandeln biblische Stoffe, das Leben der Jungfrau Maria bis nach der Rückkehr aus Ägypten, auf Grund des apokryphen Evangeliums Pseudo-Matthaei; und die Himmelfahrt Christi, nach einer griechischen, ins Lateinische übertragenen Version der Erzählung der Evangelien, die besonders in den Reden stark erweitert ist.

Die sechs folgenden Stücke sind Heiligenlegenden.

3. Passio Sancti Gongolfi martyris, eine romanhafte Ehebruchsgeschichte. Gongolf (Gangolph) ist ein burgundischer Großer im Reiche Pippins, ein frommer Mann und Freund der Armen. Ein Kleriker verführt sein Weib, deren Schuld durch ein Quellenwunder (ihre Hand verbrennt in dem Wasser der Quelle) entdeckt wird, und ermordet den gütigen Gatten. Der Grund zu dessen Märtyrertum in Hrotsvithas Darstellung besteht eigentlich wesentlich darin, daß er durch Ehebruch betrogen und von dem Verführer getötet wird. Das Weib wird durch ein Wunder mit einer lebenslänglichen, tragikomischen Strafe belegt, die wie ein burlesker Scherz klingt und die sich nicht leicht erzählen läßt. Diese Heiligengeschichte, in der nur wenig Heiliges vorkommt, zeigt so recht den Tiefstand der Legendenbildung in

jenen Jahrhunderten. Sie ist ein Erzeugnis volkstümlichen, barbarischen Christentums, und knüpft an eine alte, jedenfalls schon in der Heidenzeit verehrte wundertätige Quelle an.

4. Die Passio Sancti Pelagii führt fast unmittelbar in die Lebenszeit der Dichterin (*qui nostris temporibus in Corduba martirio est coronatus*). Mit vierzehn Jahren erlitt Pelagius, der Sohn eines christlichen Fürsten in Galicien, den Märtyrertod, da er, gefangen von den Saracenen, nicht den Gelüsten seines Herrschers dienen will. Diese Verse sind mit besonderer Wärme geschrieben, die holdselige Jünglingsgestalt dieses jugendlichen miles Christi hat die Dichterin mit Zauber ergriffen. Hier zeigt sich das Weib in der Nonne.

5. 6. Enger zusammen gehören die fünfte und sechste Legende, der Fall und die Bekehrung des Vicedoms Theophilus, Lapsus et conversio Teophili vicedomini,[1]) und die Bekehrung des Sklaven des Proterius durch den heiligen Basilius. Der Mönch und der Sklave, jeder schließt ein Bündnis mit dem Teufel zur Erlangung irdischer Güter; jener aus Ehrgeiz, um Abt zu werden, dieser aus Liebesglut zur Tochter seines Herrn; beide werden durch das göttliche Erbarmen gerettet, jener durch die Fürsprache der Jungfrau Maria, dieser durch die Vermittlung des heiligen Bischofs Basilius. Die Legende von Theophilus ist die älteste Gestalt der Faustsage, vom Teufelsbündler, der in maßloser Selbstüberhebung von Gott abfällt und den Pakt mit dem Bösen schließt, um mit dessen Hilfe seine ehrgeizigen Pläne durchzuführen.

7. Die siebte Legende, die Passio Sancti Dionisii, tritt wieder näher zu der von St. Gangolph, insofern beide Heilige des Frankenreichs sind.

8. Die Passio der heiligen Agnes, einer der gefeiertsten Märtyrerinnen, verherrlicht die jungfräuliche Keuschheit, wie die von Pelagius die männliche. Im Gegensatz zu beiden steht die ehebrecherische Gattin in der Gangolphlegende.

II. Viel origineller als die Legenden sind Hrotswiths Dramen bezw. Dialoge, die das zweite Buch ausmachen. Es sind die ältesten dramatischen Versuche des Mittelalters. Die Dichterin selbst nennt das Buch der Dramen: *Liber secundus dramatica serie contextus*[2]) = in dramatischer Reihenfolge, das ist in dialogischer Form abgefaßt. Die Bezeichnung „Komödien“ ist erst durch den ersten Herausgeber Konrad Celtes in Gebrauch gekommen, kann aber gelten, insofern diese Dramen einen glücklichen Ausgang haben, das ist im Sinne des Mönchstums: die Erlösung von der Welt.

Diese Dramen stehen einzig in der Literatur da und wurden auch zu ihrer Zeit nicht beachtet, nirgends werden sie genannt, erst von dem

---

[1]) W. Meyer, Radewins Gedicht über Theophilus, Münchner SB. 1873, I, S. 49 ff. und Gesammelte Abhandlungen 1, 59 ff.

[2]) v. Winterfeld S. 105.

Humanisten Konrad Celtes wurde die Handschrift wieder aufgefunden und 1501 herausgegeben.[1])

In der Präfatio spricht sich die Verfasserin über die Wahl der dramatischen Form aus: sie ahmt den Terenz nach, weil seine Lügengeschichten selbst von vielen christlichen Männern, die sich mit der heiligen Schrift beschäftigen, wegen ihres angenehmen Stils gelesen werden, während sie doch mit ihrem verabscheuungswürdigen Inhalt die Seele beflecken; sie aber, Hrotsvitha (sie übersetzt hier wörtlich ihren Namen mit 'Clamor Validus'), will in ihrem Werke jenen schändlichen Frauen gegenüber in seiner (des Terenz) eigenen Dichtart (das ist in dramatischer oder Gesprächsform) die preiswürdige Keuschheit heiliger Jungfrauen verherrlichen. Den Stoff selbst aber entnahm sie nicht den Komödien des Terenz, sondern als Quellen benutzte sie christliche Legenden.[2])

Der Zweck also und zugleich die Idee dieser Dramen ist der Preis des Nonnenideals, der jungfräulichen Reinheit, und zur Nachahmung des Terenz wurde sie bewogen durch den Reiz der dramatischen Form. Das Bedenkliche dieser Pädagogik, durch Darstellung der Unzucht zur Keuschheit zu erziehen, war ihr nicht ganz verborgen, sie ist, wie sie erzählt, oft selbst vor Scham dabei errötet, aber je verführerischer die Schmeicheleien lieberasender Männer sind, um so größer ist der Triumph beim Sieg der jungfräulichen Unschuld.

Auch in der rhythmischen Form wollte Hrotswith den Terenz nachahmen, aber sie verstand sie nicht mehr richtig. Die Dramen sind in Prosa abgefaßt, deren Kola meistens gereimt sind. Der Versbau des Terenz war im Mittelalter überhaupt nicht mehr bekannt. Auch waren die Stücke der Nonne wohl nicht zur Aufführung bestimmt, sondern nur zur Lektüre. Die klassische Bühnenkunst war überhaupt in Vergessenheit geraten. Die dramatische Darstellung beschränkte sich auf Rezitation mit Mimik, sei es, daß der Vortragende selbst die einzelnen Personen durch Gebärdenspiel

[1]) Die Hs., 10./11. Jh., stammt aus St. Emmeram und wurde von Celtes in Regensburg gefunden. Jetzt ist sie in der Kgl. Bibliothek in München, Cod. lat. 14485; Beschreibung bei v. Winterfeld S. IIIf.

[2]) Aber das Unternehmen wird erst recht begreiflich, wenn man das Ansehen berücksichtigt, das Terenz im Mittelalter hatte. Er war einer der wichtigsten Schulautoren, darum hat auch Notker Labeo seine Andria für den Klosterunterricht herausgegeben (s. unten). Und er wurde überhaupt in erster Linie gar nicht wegen des Inhalts, sondern wegen seiner Sprache gelesen. Hrotsvitha nun wendet sich gegen die, die, während sie sich an der Süßigkeit der Sprache ergötzen, sich beschmutzen durch die Lektüre der schimpflichen Gegenstände (v. Winterfeld S. 106 Z. 5—7). Also vom Standpunkt der Rhetorik aus muß das Studium des Terenz betrachtet werden und Hrotsvitha will seine Sprache als Muster gelten lassen; nur den anstößigen Inhalt verwirft sie, nicht den Terenz überhaupt. Wenn man also sagt, daß Hrotsvitha den Terenz verdrängen wollte, so ist das nur halb richtig. Daß Terenz für den Schulunterricht gebraucht wurde und überhaupt als Klassiker galt, hat seinen Grund darin, daß er schon bei den Römern diese Stellung einnahm. Die mittelalterliche Schule ist nur eine Fortsetzung des Unterrichts im sinkenden Römertum. (Terenz in der Schule: Specht, Unterrichtswesen, Register S. 409; Manitius, Register S. 760; Max Herrmann, Terenz in Deutschland, Mitteilungen der Gesellschaft für deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte 3, 6).

unterschied, oder daß stumme, bloß die Bewegungen nachahmende Darsteller diese Rolle übernahmen.

Wenn nun auch die Handlung nicht wirklich vorgeführt wurde und an szenische Bilder nicht gedacht war, so wirkt doch in den Komödien der Hrotswith im Dialog das dramatische Moment oft durch Lebhaftigkeit und Anschaulichkeit der Sprache kräftig mit. Die Gespräche entwickeln sich rasch, die einzelnen Redeabschnitte sind meist kurz, sehr oft antworten sich die Personen Schlag auf Schlag, realistisch, wie immer in einer erregten Handlung.

Darin, im Dialog, beruht die dramatische Technik allein. Einteilung in Akte und Szenen gibt es nicht, auch keinen zielbewußten Aufbau mit steigender und fallender Handlung. Aber die Entwicklung der Ereignisse tritt doch klar heraus, trotz des häufigen und raschen Szenenwechsels, weil immerhin ein fester Grundplan vorliegt. Ausserdem hat die Dichterin für das Verständnis des Vorgangs und zur Vorstellung der Personen den einzelnen Stücken kurze Inhaltsangaben in Prosa vorausgeschickt. Charakterisierungskunst ist ihr, wie dem Mittelalter zumeist, verschlossen, sie gibt nur Typen.

Die sechs Dramen zerfallen in zwei Gruppen: In 1, 2, 3 und 6 sind die Heldinnen fromme Jungfrauen, durch die ein heidnischer Mann zum Christentum bekehrt wird (1 und 3), oder die durch einen Heiden den Märtyrertod erleiden (2 und 6); in 4 und 5 werden umgekehrt unfromme Buhlerinnen durch heilige Männer zum Christentum und zu keuschem Lebenswandel geführt.

1. Das erste Stück, zugleich das umfangreichste und technisch vollendetste, ist die Passio des Gallicanus (der Festtag des Heiligen ist der 25. Juni), des Feldherrn Constantins, der durch die Tochter des Kaisers, um die er wirbt, für das Christentum gewonnen wird, dann aber auf die Verlobte und alle irdischen Ehren verzichtend sich dem Dienste Gottes weiht und sein Leben als Märtyrer unter Julian beschließt.

2. Während die Legende vom heiligen Gallicanus einen großen geschichtlichen Hintergrund hat, ist das zweite Drama eine possenhafte Erfindung. Dulcitius, Statthalter Diocletians, will die drei heiligen Jungfrauen Agape, Chionia und Irene zu seinen Dirnen machen. Sie sind in einer Geschirrkammer eingeschlossen. Als er aber sich ihrer Liebe erfreuen will, wird er von plötzlicher Geistesverwirrung befallen und umarmt statt ihrer die Töpfe und Pfannen der Küche. Die Jungfrauen erleiden unter Diocletian den Märtyrertod (ihr Festtag ist der 3. April).

3. Den stärksten poetischen Gehalt von allen diesen Legenden hat die dritte, die von Callimachus. Sie hat ihren Ursprung in den apokryphen Johannesakten, ist also griechischer Herkunft. Wahnsinnige Leidenschaft treibt den Callimachus zum Grab der Geliebten, die Christus zu sich genommen. Da er die Tote umarmen will, erscheint eine Schlange. Ent-

setzen raubt ihm das Leben. Der Apostel Johannes erweckt beide Toten. Callimachus wird Christ, ihm öffnet sich der Weg von der Reue zur Gnade.

4. Gegenüber diesem aus echt griechischer Erfindung hervorgegangenen Stoffe fällt das letzte Stück dieser Reihe, das letzte in der von Hrotsvitha selbst gegebenen Anordnung, Sapientia, sehr ab. Es ist das ganz gewöhnliche Märtyrermotiv: der Christ wird von dem heidnischen König hingerichtet, weil er den Göttern nicht opfern will. Hier sind die Märtyrerinnen drei heilige Jungfrauen, die allegorisch die Namen der drei christlichen Tugenden Fides, Spes, Charitas tragen, die Töchter der Sapientia.

Die zwei Dramen der zweiten Gruppe, 4 und 5, Abraham und Paphnutius, sind Bekehrungsgeschichten von Hetären und enthalten ein viel behandeltes Motiv der griechischen Legendenbildung, dessen Grundtypus die büßende Maria Magdalena ist.

III. Aus erzählenden Dichtungen besteht das dritte Buch. Es sind historische Epen in Hexametern: Das Heldengedicht Gesta Oddonis I. imperatoris, verfaßt auf Wunsch der Äbtistin Gerberg. Nie wurde vordem in einem von Deutschland ausgehenden Gedichte ein deutscher Fürst so erhaben gefeiert als hier Otto, der Herrscher des römischen Reichs, der Nachfolger der Cäsaren. Das Ruhmeslied ist getragen von dem Machtgefühl des Imperialismus, aber was ihm einen wärmeren Ton verleiht, das ist doch das Reinmenschliche, das Persönliche. Man hat darum dieses Epos eine Familiengeschichte genannt.[1]) Die historischen Ereignisse stehen unter dem Gesichtspunkt von Vorgängen im königlichen Hause, oft sind sie verdichtet zu in sich abgeschlossenen Szenen, lebensvollen Bildern. Die Frauen werden stärker berücksichtigt als sonst von den Geschichtschreibern, von Heiraten wird gern berichtet; die Empörungen Heinrichs von Baiern und Liudolfs sind als traurige Zerwürfnisse in der Familie aufgefaßt.

Auch das zweite historische Werk ist Hofdichtung: Primordia coenobii Gandeshemensis. Es steht zu dem sächsischen Herrschergeschlecht in Beziehung, denn es behandelt Gründung (um 850) und Anfänge des Klosters Gandersheim, das Liudolf, den Ahnherrn der sächsischen Liudolfinger, zum Stifter hatte.

Hrotsvitha ist in der Literatur der Zeit eine hervorragende Erscheinung. Sie besaß angeborenes poetisches Talent, sie zeigt Begeisterungsfähigkeit für ihre dichterische Aufgabe und einen gewandten Formsinn. Das meiste allerdings hat bei ihr die Schulung an der klassischen Literatur getan.

Die Verse sind großenteils leoninische und rein gereimt, reimlose Hexameter bezw. Pentameter kommen nur vereinzelt vor. Hrotsvitha kennt aber auch Assonanzen, und diese sind nicht selten.[2])

[1]) Waitz, Forschungen zur deutschen Geschichte 9, 336.

[2]) Solche Verse sind also nicht als reimlos anzusehen, sondern zählen unter die leoni-

§ 79. Waltharius.

Uhlands Schriften 1, 428—432; Piper, Ält. d. Lit. S. 317—321, Nachtr. S. 237; Kelle, LG. 1, 218—226. 277. 387—391; Kögel, LG. 2, 274—340, Grundr.[2] S. 81—86; Baechtold, Geschichte der deutschen Literatur in der Schweiz S. 39—58 u. Anmerkungen S. 13—17; Steinmeyer, Ergebnisse S. 230—233; Wattenbach 1[7], 266—275; Ebert 3, 265—276; Manitius 1, 609—614; W. Meyer, Philolog. Bemerkungen zum Waltharius, Münchener SB. 1873, H. 3; Karl Strecker, Probleme in der Walthariusforschung, Neue Jahrbücher für das klassische Altertum 1899, 573—594. 629—645. — Eine Ausgabe plante schon Marquard Freher († 1614), die aber nicht zustande kam. Erst Fr. Chr. J. Fischer verfaßte den ersten Druck, Leipzig 1780; ihm folgte der Druck von Fr. Molter, Frankfurt a. M. 1798; die erste kritische Ausgabe brachte J. Grimm in Grimm u. Schmeller, Lat. Gedichte S. 3—53 (Text mit Varianten) und S. 54 bis 126 (Abhandlung); Rudolfus Peiper, Ekkehardi primi Waltharius, Berlin 1873; J.V. Scheffel und A. Holder, Waltharius, lateinisches Gedicht des 10. Jahrhunderts, nach der handschriftlichen Überlieferung berichtigt, mit deutscher Übertragung und Erläuterungen, Stuttgart 1874 (die freie, das lateinische Kolorit der Sprache verwischende Übertragung, neben dem lateinischen Text stehend, von Scheffel); Hermann Althof, Waltharii Poesis, Das Waltharilied Ekkehards I. von St. Gallen nach den Geraldushandschriften herausgegeben und erläutert, I. Teil (Einleitung, worin Literaturverzeichnis nach jedem Abschnitt, Text und Lesarten, Wort- und Sachregister), Leipzig 1899, dazu P. v. Winterfeld, Z. f. d. A. 45, Anz. 27, 9 ff.; II. Teil, Kommentar, ebda 1905; K. Strecker, Eckehardi Waltharius, Berlin 1907 (Althof und Strecker sind die Hauptausgaben); J. W. Beck, Eckehards Waltharius, Groningen 1908. Übersetzungen: Scheffel in seiner und Holders Ausgabe und in seinem Roman Ekkehard; Fr. Linnig, Walther von Aquitanien, Heldengedicht in zwölf Gesängen, mit Beitr. zur Heldensage und Mythologie, 1. Aufl., Paderborn 1869, 3. Aufl. ebda 1900; H. Althof, Das Waltharilied, Sammlung Göschen 46. Bdchen, Leipzig 1896; Größere Ausgabe, Leipzig 1896 (die empfehlenswerteste Übersetzung); Drees, Reclams Universalbibliothek Nr. 4170, Leipzig o. J.; P. von Winterfeld, Des St. Gallener Mönches Ekkehard I. Gedicht von Walther und Hildegund, Innsbruck 1897.

Das lateinische Heldengedicht von Waltharius mit dem nationalen Stoff einer deutschen Sage ist das hervorragendste Zeugnis dafür, wie sich im zehnten Jahrhundert Gelehrtheit und Volkstum, Geistlichkeit und Weltneigung zusammenfanden zu einer nach diesen beiden Bestandteilen abgestuften Bildung. Nicht als ob die Vertreter der Kirche dabei etwas von der herrschenden Stellung der gelehrt-geistlichen Interessen aufgegeben hätten, dieses Element bewahrte immer den Vorrang, aber die Klosterzucht verbot doch das Weltliche nicht zum Scherz, zur Unterhaltung oder sonst einer Nebenbeschäftigung.

---

nischen; das zeigt der Eingang zur Legende von Maria, denn hier begegnen Assonanzen häufiger, aber völlig reimlose Verse ebenso selten wie sonst, und es unterscheiden sich die unreinen Reime von den völlig reimlosen Ausgängen auch wesentlich durch den akustischen Eindruck. Sie werden viel mehr wie reimende Verse empfunden. Beispiele in den ersten 300 Versen (v. Winterfeld S. 5 ff.): *virgo* : *vetula* 16, *virgineo* : *puella* 29, *cuncta* : *imperio* 30, *quando* : *sexta* 46, *veraces* : *prophetae* 48, *luda* : *ergo* 50, *David* : *magni* 52, *fuerat* : *cura* 56, *raro* : *benigna* 71, *subito* : *amara* 116, *obprobrium* : *istud* 160, *sobolem* : *ullam* 168, *templo* : *ipsa* 170, *dico* : *Anna* 180, *merito* : *illa* 183, *fumo* : *astra* 208, *terrigenas* : *habituros* 213, *forma* : *trino* 224, *merito* : *tanta 258*, *longo* : *viduata* 260, *merito* : *puella* 277, *virgineo* : *puella* 300. Reimlos sind dagegen v. 83 (*autem* : *sterilem* Binnenreim?), 150 (die Überlieferung ist hier unsicher), 184. 231. 288 (ist umzustellen *cives* : *frequentant laude caelestes?*). Die meisten Assonanzen bestehen in *o* : *a*. Vgl. W. Grimm, Zur Gesch. d. Reims S. 141 u. Kl. Schr. 4, 276; Bartsch, Germ. 3, 379—381.

Den Verfasser des lateinischen Walthariusliedes kennen wir nur aus Ekkehards IV. Casus S. Galli IX, 80. Es war Ekkehard I., ein hervorragendes Mitglied der Klostergemeinschaft von St. Gallen. Geboren um 900—910 in einem vornehmen Geschlechte aus der Umgegend des Klosters, war er später Dekan und wurde sogar zum Abt vorgeschlagen (anno 958), verzichtete aber auf diese höchste Würde, weil er infolge eines Sturzes vom Pferde hinkte. Er war von mildem, menschenfreundlichem Wesen und sehr wohltätig. Er starb am 14. Januar 973 (Annales S. Galli majores, Mon. Germ. Script. I, 80).[1])

Berühmt war er als Dichter geistlicher Lieder (s. oben Modus Carelmanninc). Als Schüler verfaßte er das Leben des Walther Starkhand, Vitam Waltharii manu fortis (der Titel am Schluß des Gedichtes v. 1456 selbst lautet *Waltharii poesis*), und zwar, wie Ekkehard IV. ausdrücklich berichtet, für seinen Lehrer, womit auch die Bemerkung der letzten Verse des Liedes übereinstimmt, in denen sich der Dichter selbst mit einer jungen, noch nicht flüggen Zikade vergleicht. Das Gedicht ist also eine Schulaufgabe zur Einübung in den lateinischen, poetischen Stil, ein Dictamen, wozu der Lehrer das Thema gegeben hatte. Es mag also zwischen 920 und 930 entstanden sein. Der vierte Ekkehard hat, wie er selbst a. a. O. mitteilt, die Arbeit seines Vorgängers Ekkehard I. korrigiert im Auftrag des Erzbischofs Aribo von Mainz (1020—1031, in Mainz war Ekkehard IV. seit 1022 Leiter der Domschule), denn der jugendliche Dichter habe in seinem Latein noch zu viel Anklänge an das Deutsche gebracht. Was er daran geändert hat, ob eine der erhaltenen Handschriften die Überarbeitung enthält, ist nicht sicher festzustellen. Jedenfalls waren es nur formale, sprachliche und vielleicht auch metrische Korrekturen.[2])

Eine Weiterung in der Verfasserfrage bietet noch der Prolog, der, in 22 Hexametern geschrieben, in der einen Klasse der Handschriften, der sogenannten Geraldusgruppe, dem Gedicht voraufgeht: hier überreicht ein Geraldus einem Erchamboldus, einem *pontifex summus* und *praesul Dei*,

[1]) Mon. Germ. Script. II, 118: Scripsit et in scolis metrice, vacillanter quidem, quia in affectione non in habitu erat puer, vitam Waltharii manu fortis, quam Magontiae positi, Aribone archiepiscopo iubente, pro posse et nosse nostro correximus; barbaries enim et idiomata eius Teutonem adhuc affectantem repente Latinum fieri non patiuntur. (Deutsche Übersetzung bei Meyer von Knonau, Ekkeharts IV. Casus Sancti Galli, Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit, 2. Gesamtausg. 10. Jahrh. 11. Bd., Leipzig 1891 S. 123 f.); Meyer von Knonau, Die Ekkeharte von St. Gallen, Öffentliche Vorträge, gehalten in der Schweiz, Bd. III H. 10, Basel 1876; Meyer von Knonau, Mitteilungen des histor. Vereins von St. Gallen 15, 284 ff.; Kelle, LG. 1, 387 f.; Kögel, LG. 1, 276.; P. v. Winterfeld, Z. f. d. A. 45, Anz. 27, 18—24; P. v. Winterfeld, Die Dichterschule St. Gallens und der Reichenau unter den Karolingern und Ottonen, Neue Jahrbücher f. d. klassische Altertum 3, H. 5; M. H. Jellinek, Ekkehard IV. über den Dichter des Waltharius, Z. f. d. A. 48, 310—312.

[2]) Scheffel stellt in seinem Roman Ekkehard die kleinen und großen Begebenheiten des Klosters St. Gallen und seiner Umgebung im 9. Jahrhundert lebensvoll dar, gestützt auf Ekkehards IV. Chronik. Doch sind auf den Helden des Romans, Ekkehard I., den Dichter des Walthariusliedes, die Schicksale Ekkehards II., des Höflings, übertragen, denn dieser war der Lehrer der Herzogin Hadwig (Ekkehards IV. Casus S. Galli X, 90).

das Werk, das nicht die Herrlichkeit Gottes besinge, sondern die Abenteuer eines Ritters (vgl. Ecbasis Captivi v. 39f.) und mehr zum Ergötzen diene als zum Gebet.

Erchanbald war Bischof von Straßburg 965—991 (Ekkehard IV., Casus S. Galli IX, 78), unter Gerold vermutet man wohl mit Recht den von Ekkehard IV. genannten Geraldus, langjährigen Lehrer an der Klosterschule von St. Gallen (gestorben zwischen 970 und 975), für den wahrscheinlich Ekkehard I. eben das Gedicht als Schularbeit geliefert hat (Casus S. Galli IX, 74. 79. X, 89. 91. XI, 103. XIV, 124. 125). An dem Text hatte Geraldus, außer etwa notwendigen Stilkorrekturen, wohl keinen Anteil.[1])

Zehn Handschriften, deren vorzüglichste die Brüsseler ist (aus dem Kloster Gembloux im Lütticher Bistum, 11. oder 12. Jh.), bezw. Bruchstücke, aus dem 11., 12., 13. und sogar 15. Jahrhundert, sind uns noch erhalten, eine Reihe anderer, auf welche Spuren hindeuten, sind verloren. Das Gedicht muß also weit verbreitet und noch bis ans Ende des Mittelalters sehr beliebt gewesen sein. Hierfür spricht auch die Tatsache, daß es Ekkehard IV. einer Korrektur unterzog und daß eine Handschrift, die Innsbrucker Fragmente (11. Jh.), noch am Anfang und in der Mitte des 12. Jahrhunderts mit lateinischen und deutschen Glossen versehen wurde.[2]) In die Novaleser Chronik (Mitte des 11. Jhs.) wurde ein Auszug aus dem Lied mit zahlreichen Zitaten aus den ersten ca. 580 Versen eingetragen. — Das Handschriftenverhältnis ist sehr verwickelt.[3]) Drei Handschriften enthalten den Prolog des Geraldus.

Der Inhalt des Gedichtes zerfällt nach dem Schauplatz der Handlung in zwei Teile:

A. Bei den Hunnen, v. 1—418. — v. 1—10. Einleitung, die historische Grundlage: in Pannonien wohnt das tapfere Volk der Hunnen, sie dehnen ihre Macht bis an den Ozean aus.

v. 11—95. Attilas Heerfahrt nach Westen. Seiner Macht beugen sich drei Reiche, sie erkaufen den Frieden durch Geiseln und Tribut: zuerst die Franken am Rhein, ihr König Gibich sendet den jungen Hagen (v. 11 bis 33); dann westlich und südlich davon die Burgunden, deren König Heririch sein eigenes Kind, seine Tochter Hiltgunt, vergeiselt (v. 34—74); endlich weiter westlich Aquitanien, wo Alphere herrscht, der seinen Sohn Walther hingibt. Walther und Hiltgunt aber waren von Kind an verlobt (v. 75—95).

[1]) Strecker, Probleme S. 574—580; Althof, Gerald und Erchambold, Jahrbücher der Kgl. Akademie gemeinnütziger Wissenschaften zu Erfurt, Neue Folge 30 (1904), 631—652 und Sonderabdruck, Erfurt 1904.

[2]) Schönbach, Z. f. d. A. 33, 340f.; vgl. Ahd. Gl. 4, 372.

[3]) Althof, Ausgabe I. Teil S. 33—41; Sprenger, Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum 1899, 578—580. Die Textkritik hat besonders gefördert Wilhelm Meyer, Philologische Bemerkungen zum Waltharius. Münchner SB. 1873, 358—398; ferner Wilhelm Meyer, Z. f. d. A. 43, 129ff.; P. v. Winterfeld, Zur Beurteilung der Handschriften des Waltharius, Neues Archiv für ältere deutsche Geschichtskunde 22, 554ff.; derselbe, Z. f. d. A. 45, Anz. 27, 10—18; Althof, Z. f. d. Phil. 33, 349—368. 437—455.

v. 96—418. Die Königskinder am Hunnenhofe. Attila sorgt gütig für die beiden Jünglinge, ja sie werden, herangewachsen, sogar zu Heerführern ernannt. Mütterlich erzieht Ospirin, seine Gattin, Hiltgunt, vertraut der Jungfrau die Schätze des Hauses an und überläßt ihr nahezu ganz dessen Verwaltung (v. 96—115).

Aber der Frankenkönig Gibich stirbt, sein Nachfolger Gunther löst das Bündnis mit den Hunnen. Als Hagen dies erfährt, entflieht er (v. 116 bis 122).

Die kluge Ospirin, aus Furcht, auch Walther möchte entrinnen, rät Attila, den Helden durch eine reiche Heirat an die Hunnen zu fesseln. Aber Walther lehnt den Vorschlag ab (v. 123—169).

Episode: Walther besiegt als Oberfeldherr der Hunnen ein aufständisches Volk (v. 170—214).

Vom Kampf zurückgekehrt, teilt er seinen Plan zur Flucht aus der Verbannung Hiltgunt mit und gibt ihr den Auftrag, das Nötige auf den Weg zu besorgen, besonders auch Schätze aus des Königs Kammer, Kleidung und Rüstung zu entnehmen (v. 215—286).

Die Gelegenheit zur Flucht verschafft er sich durch eine List: er lädt den König und sein Gefolge zu einem Gelage. Als sie trunken sind, entflieht er mit Hiltgunt in der Nacht (v. 287—357). Zorn des Königs und seiner Gemahlin, als sie die Flucht erfahren. Keiner der Hunnen wagt, den entronnenen Helden zu verfolgen (v. 358—418).

B. Bei den Franken, v. 419—1456 (Gibich und Gunther die Burgundenkönige und Hagen der burgundische Vassall sind hier zu Franken geworden). — Am vierzigsten Tage gelangen die Flüchtigen an den Rhein, gegenüber Worms. Ein Ferge setzt sie über. Durch ihn erfährt Gunther ihre Ankunft und daß der Held Schätze mit sich führt. Diese will er ihm abjagen, auch das Weib. Hagen erkennt aus der Beschreibung seinen Blutsbruder Walther und rät dem König ab. Aber vergebens. Mit zwölf Mannen, worunter auch Hagen, der gegen seinen Willen durch seinen Lehenseid zur Dienstpflicht gezwungen ist, setzt er den beiden Fremden nach, die mittlerweile in den Wasgenwald (Vogesen) gelangt sind (v. 419—639).

In elf siegreichen Einzelkämpfen besiegt und erschlägt Walther elf der fränkischen Helden (v. 640—1061).

Die übriggebliebenen Gunther und Hagen überfallen am andern Morgen den weiterziehenden Walther. Die beiden bekämpfen den einen. In dem gewaltigen Ringen schlägt er Gunther ein Bein ab, Hagen haut er das linke Auge aus, er selbst verliert die rechte Hand. Damit ist dem Kampf ein Ende gesetzt. Der König liegt am Boden, Walther und Hagen setzen sich zusammen und scherzen über ihre Wunden und verlorenen Glieder, Hiltgunt verbindet die Verletzten und kredenzt ihnen Wein. Dann ziehen sie auseinander, jeder in seine Heimat. Walther aber herrschte nach dem Tode seines Vaters noch dreißig Jahre glücklich mit Hiltgunt (1062—1456).

Der Stoff[1]) ist vortrefflich gegliedert. In klarer Disposition schreitet die Erzählung ohne störende Längen ebenmäßig fort, immer fesselnd, auch da, wo der Inhalt sich wiederholt. Einzelzüge, oft von kräftigem Realismus, verstärken den sinnlichen Eindruck. In das rasche Tempo der Erzählung sind lyrische Akkorde verwoben, die in die dramatische Bewegung warme Gefühlstöne einklingen lassen, oft geradezu Ruhepunkte nach starker Erregung. Beschreibungen von Gegenständen dienen zu sachlicher Ausmalung, ohne den Fortschritt der Handlung zu hemmen. Mit Vorliebe verweilt der Dichter, dem Stil des Heldenepos entsprechend, bei Kampfschilderungen. Und gerade hier zeigt sich seine Gewandtheit, denn die zwölf Kämpfe, die Walther gegen die Frankenkrieger zu bestehen hat, nehmen alle einen verschiedenen Verlauf. Mit einer Fülle von Gestaltungskraft läßt er die einzelnen Bilder, jedes für sich, ausdrucksvoll und lebendig an uns vorüberziehen. In immer neuen Variationen sind die Darstellungsmittel gruppiert, die Waffen (Schwert, Lanze, Wurfspieß, Pfeile, Streitaxt, Dreizack), die Art des Zusammentreffens der Gegner, ihre Verwundungen, ihre Anzahl (Einzelkämpfe, vier zusammen aus der Ferne den Dreizack werfend gegen Walther, zum Schluß Gunther und Hagen zu zweien gegen Walther), die Persönlichkeiten der Helden in ihren äußern Verhältnissen (Alter, Verwandtschaft), in ihrem Benehmen vor dem Kampfe, die Herausforderungsreden, die stärkere oder geringere Sympathie, die einer erweckt: eine Fülle von Motiven gestaltet den Stoff zu mannigfach bewegtem Leben.

Zu tieferer Individualisierung ist natürlich auch Ekkehards Kunst nicht gelangt. Aber die Hauptcharaktere sind mit reicheren Zügen ausgestattet als im typischen Stil des germanischen Epos.

Es gehört zur Technik des Gedichtes, daß alle Figuren in gewisse Gruppen geteilt sind. Die Hauptpersonen sind paarweise zusammengeschlossen, Attila und Ospirin, Walther und Hiltgunt, Walther und Hagen, Hagen und Gunther. Unter nationalem Gesichtspunkt gehören zusammen der König und die Königin der Hunnen, Gunther und seine zwölf Franken, zwischen beiden stehen Walther und seine Verlobte.

Attila ist wie in der deutschen Heldendichtung sympathisch gezeichnet als der gütige Herr, aber Ekkehard weiß diese Eigenschaft stärker zu heben, schon durch die ihm zu Gebote stehende sprachliche Ausdrucksfähigkeit; besonders aber indem er ihn aktiv in die Handlung eingreifen läßt, während in den mittelhochdeutschen Volksepen Attilas Wohlwollen doch nur ein passives Geschehenlassen ist. Und noch durch eine weitere Ausstattung bringt er Leben in diese Figur: er ist ihm der Hauptträger des Humors. Des Hunnenherrschers Katzenjammer (v. 358ff.) gehört zu den ergötzlichsten Szenen der gesamten mittelalterlichen Dichtung und ist mit vollendeter

[1]) Ueber die Beziehungen des Waltharius zum Nibelungenlied s. die Abhandlungen von Roethe, Vogt, Droege, Roemer unten unter „Lat. Nibelungenlied".

Sachkenntnis dargestellt. Das Feinste aber dabei ist, wie die Leibes- und Seelennot unscheidbar zusammenwirken und beide in gleicher Weise verbunden sind, um in dem Gequälten eine wahre Zerstörung anzurichten.

Dem gutmütigen, großplanigen Welteroberer steht eine ihn trefflich ergänzende Gattin zur Seite. Ospirin ist gütig wie er, sie wird dem verkauften Königskind eine sorgende Mutter (v. 110ff.), aber sie ist viel klüger und praktischer, von schärferer Menschenkenntnis und rechnet mit der Wirklichkeit und der augenblicklichen Lage. Es ist im Grunde der Unterschied zwischen der männlichen und weiblichen Veranlagung in bezug auf die Betrachtung der Dinge, die hier der Dichter mit psychologischem Einfühlen darstellt.

Auch dem Helden des Gedichtes, Walther, steht eine treue Gefährtin zur Seite: während das alte königliche Ehepaar Pläne erwägt für das Wohl des Reichs, „erfüllte Haß der Verbannung ihr Herz und Liebe zur Heimat" (Althof v. 354).

Von dem modernen Romandichter würde die Liebe dieser beiden jungen Menschen in den Mittelpunkt der Ereignisse gestellt werden, aber im germanischen Heldensang ist das Empfinden anders gestimmt. Nicht eine das innere Sein verklärende Liebe ist die Triebkraft zur Steigerung des Menschenwesens, sondern die Tapferkeit, es ist durchaus männliche Dichtung und der Mann wird gezeichnet, das Weib tritt ganz zurück.

Und so ist auch hier in unserm Lied das Verhältnis. Bis zu dem wirksamen Mittel des Kontrastes versteht der Dichter männliche und weibliche Art zu scheiden. Der Mann ist der Herr, der Gebieter: die Jungfrau fällt Walther zu Füßen, sie wird erfüllen, wozu er ruft (v. 249), „Euer Wille ist der meine, befehlen möge der Herr zum Glück oder Unglück; aus Liebe zu ihm ist mein Herz zu Allem bereit" (v. 257ff.). Der Mann ist der Held, das Weib ist furchtsam (v. 352), schreckhaft (v. 892); dort der Gebieter hier der willenlose Gehorsam, dort die Kraft, hier die furchtsame Schwäche. Hier ist nichts von dem Heldenweib, von der Walküre, die noch in Kriemhilds, in Gudruns leidenschaftlichem gegen das Schicksal sich auflehnenden Trotze fortlebt. Das Weib, das dem Mönche vorschwebt, hat all sein Selbst aufgegeben in liebendem Gehorsam, wie die Nonne alles läßt, um sich ihrem Gotte zu weihen.

In Walther hat der Dichter sein Heldenideal gezeichnet: er ist der germanische und zugleich christliche Ritter, denn sein Heldenmut ist getragen von Frömmigkeit. Hier aber hatte ihm schon Virgil ein Muster gegeben mit seinem pius Aeneas. Ehe Walther den Becher, den ihm Hiltgunt reicht, an die Lippen setzt, schlägt er das Zeichen des Kreuzes (v. 225); als er die blitzenden Lanzen der Franken erblickt, da vertraut er auf Gott, der so oft ihn aus Gefahren errettet (v. 552f.), und nachdem er siegreich aus allen Einzelkämpfen mit den Vassallen hervorgegangen, da spricht er sein Dankgebet dem Schöpfer, dem Allmächtigen mit der Bitte um das

ewige Heil für die erschlagenen Feinde und sich selbst (v. 1161—1167), und geradezu wie eine Verdammung der ritterlichen Ruhmsucht ist es, wenn der Dichter Walther für die stolzen Worte, die ihm in unüberlegtem, weltlichen Kampfeseifer gegenüber den Franken entfahren sind, sofort Gott demütig um Verzeihung bitten läßt (v. 564f.). Allerdings, die Kampfreden, die er mit den Franken wechselt, sind voll herausfordernden Hohnes in der typischen Art des Gelf. Das ist aber nur eine feste, unumgehbare äußere Form bei der Darstellung eines germanischen Kampfes.

Tapferkeit und Treue sind die Tugenden des germanischen Helden, so auch die Walthers. Die Treue zu Hagen läßt ihn den Gedanken kaum fassen, daß dieser gegen ihn kämpfen werde. Der religiöse Anstrich, den der Dichter seinem Helden zu verleihen wußte, hat die tiefgewurzelten germanischen Eigenschaften doch nicht verdrängt, er hätte sonst einen nationalen Stoff auch gar nicht bearbeiten können.

Wie herrlich auch Walther alle andern Männer übertrifft, so ist er doch kein lediglich ideal stilisierter Held. Eng gepaart mit der Tugend persönlichen Mutes ist die List, sie ist gegen den Feind nicht nur erlaubt, sondern geboten und wird bewundert: Walther benebelt seinem königlichen Wohltäter die Sinne, um ihn ungehindert verlassen zu können. Und ganz unchristlich ist die Gier nach Gold, jene Triebkraft germanischen Tatendrangs in dem Heroenalter der Völkerwanderungszeit. Walther entführt den großen Schatz, den die Hunnenkönigin Hiltgunt anvertraut hatte, aber er gereicht ihm später zum Unheil, denn die gefahrvollen Kämpfe mit den Franken hat er um seinetwillen zu bestehen. So werden auch hier die Geschicke bestimmt durch den Fluch, der am Horte hängt, nur ist dieses Motiv hier nicht in dem bedeutungsvollen, ethischen Sinne als lenkende Schicksalsmacht verwendet.

Auch Walther und Hagen sind in der Komposition des Gedichtes ein zusammengehörendes Paar. Tapfer ist Hagen wie Walther; die Treue aber ist es, die seinen Charakter besonders hebt, die Treue zum Jugendgenossen, zur Sippe, zum Herrn. Sie ist der Kernpunkt seines Wesens im Gedichte, von hier aus geht seine Gesinnung und sein Handeln. Die Pflicht des Treuehaltens hat nur einen Weg, aber der Mensch als soziales Wesen ist nach verschiedenen Richtungen gebunden. So entsteht der tragische Konflikt: unter bittern Seelenkämpfen muß Hagen sich auf des einen Seite schlagen und dem andern die Treue aufsagen. Die stärkste Pflicht ist die gegen den Herrn, darum muß Hagen die Waffen kehren gegen den Freund, mit dem ihn der Treuschwur verbindet, wie Rüedeger im Nibelungenlied seiner Herrin Kriemhild folgen und gegen seinen Freund Gernot kämpfen muß. Mannentreue geht vor Freundschaft und Sippe. Hagens Herz ist ganz auf der Seite des Freundes, aber die Not des Herrn ist schließlich das allein Ausschlaggebende für ihn; selbst die Pflicht der Blutrache für den von Walther erschlagenen Neffen (v. 846—878. 1080) hatte es nicht ver-

mocht, ihn zum Kampf gegen den Freund zu treiben. Aber der Konflikt der Pflichten hat noch eine andere, eine demoralisierende Folge. Hagen greift schließlich zur Hinterlist und kämpft mit Gunther zusammen gegen den ehemaligen Freund, zwei gegen einen. Er wird ein Ungetreuer, wie Witege und Heime in dem mittelhochdeutschen Lied von Alpharts Tod.

So bilden Gunther und Hagen, durch das Band der Feudalität vereint, wieder ein engeres Paar unter den Personen des Gedichtes. Aber innerlich steht der Frankenfürst doch vereinsamt, er ist moralisch minderwertig. Er ist kein Held im Kampf, sondern nur in Worten, er ist ein rasender Tor, habgierig, ruchlos wie ein Straßenräuber. Er vertritt das negative Element, er ist die Kontrastfigur gegen die andern, ausgeschieden aus dem Kreis der Guten.

Eine solche Auffassung des Heldentums ist nicht altepisch, diese Menschen sind ganz anders gedacht und empfunden, als sie im Gemüte des Volkes lebten. Vor allem ist das Herbe germanischer Reckenart gemildert, in Walther durch die Frömmigkeit und durch die Zartheit gegen seine Verlobte; und in Hagen dadurch, daß ihm das Finstere, Schreckende (der grimme Hagen im Nibelungenlied) genommen ist. Es ist der milde Geist des Christentums, im dem der St. Galler Mönch die nationale Sage aufgefaßt hat.

Damit ist die für die Beurteilung Ekkehards[1]) bedeutungsvolle Frage angetreten, wie er, der Gelehrte und Mönch, sich zu dem germanischen, weltlichen Stoff stellte. Hier, im Ethos, liegt der tiefgehendste Unterschied zwischen dem Walthariusliede und der altnationalen Heldenepik: die Auffassung ist ironisch. Der Dichter glaubt nicht an seine Helden, er ist nicht von sittlicher Erhebung durch ihre Großtaten durchdrungen, er lebt nicht mit ihnen, er steht außerhalb ihrer Welt. Nicht als ob er direkt Kritik übte oder gar Satire schriebe, aber er läßt es durchfühlen, daß er andern Geistes ist, und hierin liegt im innersten Grund das, was den Gelehrten von der Volksdichtung trennt. Er hat andere Ideale. Damit tritt er dem Standpunkt des Spielmanns nahe, der durch seine Kunst nur den Zweck verfolgt, zu erheitern, zu ergötzen; anders als der germanische Skop, der, ein vates, ein Seher, die höchsten Gedanken aussprach und das Gemüt des Volkes mit hohem Streben erfüllte. Vom Spielmann hat der Mönch die ethische Auffassung übernommen, nicht vom Volksdichter.

Die zweite Frage ist die um die Form. Wie löste der Klosterbruder die Aufgabe, einen nationalen Inhalt in klassisches Gewand zu kleiden?

Zuerst die Sprache.[2]) Als Vorbild galt ihm Virgils Aeneis. Aus ihr

---

[1]) Wilhelm Meyer, Der Dichter des Waltharius. Z. f. d. A. 43, 113—146.

[2]) J. Grimm, Lat. Ged. S. 65ff.; Peiper S. 80ff.; Wilhelm Meyer, Philolog. Bemerkungen a. a. O.; Althof, Ausgabe I. Teil S. 48—51, und im II. Teil, dem Kommentar, passim.; Strecker, Bemerkungen zum Waltharius, Programm des Gymn. zu Dortmund 1899, dazu O. L. Jiriczek, D. Lit. Zeitung 1900, 933—936; v. Winterfeld, Anz. f. d. A. 27. 27 ff.; Strecker, Ekkehard und Virgil, Z. f. d. A. 42, 339—365; Strecker, Probleme

hat er mehrere Verse wörtlich, andere mit Variationen entlehnt und außerdem eine Masse einzelner Ausdrücke, solche nicht nur der Aeneis, sondern auch den Bucolica und Georgica. Außer Virgil gab ihm besonders noch des Prudentius Psychomachia ein Muster ab, vor allem für die Kampfschilderungen. Klassisch ist sein Latein nicht, aber doch nicht allzu sehr entstellt. Es begegnen eine Reihe Germanismen im Wortschatz und im Gebrauch der Tempora, und sonst unklassische Konstruktionen. Eine gewisse Vorliebe hat er für seltene und griechische Wörter und für altertümliche Wortformen, die indes nicht allzu aufdringlich wird.

Weniger beherrscht er die Metrik.[1]) Barbarische Maße, Verstöße gegen die klassische Prosodie begegnen nicht selten. Die Hexameter sind ungereimt, doch sind öfter auch leoninische eingestreut.

Durch die Anwendung virgilischer Stilmittel erhält aber nicht nur die Sprache einen klassischen Anstrich, sondern oft wird auch die innere Anschauung des Stoffes antik gewendet. Bei den Göttern beschwört Gunther den widerspenstigen Hagen (v. 1075), aber dabei ist doch der Christengott der Lenker der Dinge (v. 111. 472); zum Orcus fährt die Seele des Gefallenen (v. 913. 1057. 1327); Helden weinen (Skaramund v. 689, Hagen v. 876f.). Klassisch, manchmal in homerischer Art zu kleinen episodischen Szenen ausgeführt, sind die Bilder und Vergleiche: v. 47ff. (Morgen), v. 188 (Nordsturm), v. 384 (Aeolus), v. 404 (Wolfshund), v. 1000 (Eiche), v. 1337 (der numidische Bär). Sie sind alle dem Bereich der Natur entnommen, und auch in der Handlung des Gedichtes bildet die wilde Landschaft für die Flucht der Verlobten eine stimmungsvolle Umgebung (v. 356f. 420f. 490ff.). Zum klassischen Naturbild gehört ferner die mit Vorliebe gebrauchte Mythologisierung der Tageszeit. Regelmäßig ist es der Morgen: v. 277 (Phoebus), v. 348 (Phoebus), v. 402 (Tag), v. 428 (Sonne), v. 436 (Tag), v. 1130ff. (Phoebus), v. 1188ff. (Lucifer).

Aber über die einzelnen Sprach- und Stilelemente hinaus ist es die Kunst der 'innern' Formgebung, der epischen Anschauung, die Ekkehard dem Studium Virgils verdankt; die Fähigkeit, die Erscheinungen in abgerundeten Bildern zu schauen und deren bedeutsame Merkmale poetisch vorzutragen.

Indes die klassische Form ist nur ein Gewand, das heimischem Stoffe und deutschem Empfinden übergeworfen ist, denn der Inhalt gehört bis auf wenige Motive dem nationalen Leben an: Aus der Geschichte und Sage stammt der Zug Attilas gegen Westen; der sympathische Charakter Attilas und der Ospirin, besonders ihre Freundlichkeit gegen die *ellenden* (vgl. Etzels und Helches gütige Aufnahme Dietrichs von Bern im mhd.

S. 629ff.; M. Manitius, Der Dichter des Waltharius und die Vulgata, Mitteilungen des Instituts für österreich. Geschichtsforschung 24 (1903), 111ff. — Beziehungen zwischen Waltharius und Nibelungenlied s. unten.

[1]) W. Grimm, Zur Gesch. d. Reims S. 139 bis 141 u. Kl. Schr. 4, 274ff.; Althof, Ausgabe I. Teil S. 51—57.

Heldenepos); der Verheiratungsplan Ospirins (Helche gibt ihre Nichte Herrat Dietrich zur Gemahlin, Rabenschlacht Str. 34—36);[1]) die List durch das Betrunkenmachen; die Brautentführung; die Bedeutung des Schatzes; die hohe Ethik der Treue; zum Teil die Art der Zweikämpfe, die Blutrache (v. 846ff. 1080. 1268—78); der Schluß mit dem Spottgespräch über die Wunden und der Weinkredenzung durch Hiltgunt. Nicht dem Stil der germanischen Heldendichtung entsprechend, sondern eigene Erfindung des Dichters ist die Charakterisierung der Hiltgunt in ihrem dienenden Gehorsam und Gunthers als eines verblendeten Feiglings, denn beiden fehlt die germanische Grundeigenschaft der Kraft.[2]) Ungermanisch ist ferner die Frömmigkeit Walthers, und ebenso die Gesinnung Hagens, wenn er über das Laster der Habsucht und den eiteln Ruhm eine Predigt hält (v. 857ff.), die in kirchlichem Geiste eine Verurteilung der Eigensucht des germanischen Reckentums ist.

Die Sage.[3]) Das Kernmotiv ist die Entführung der Hiltgunt durch Walther, das Walthariuslied gehört also zu den Entführungs- oder Brautraubsagen und ist speziell verwandt mit jener Gruppe, die man nach der Heldin die Hildesage nennt. Der Grundtypus dieser Sage, zusammengestellt aus den einzelnen literarischen Versionen, ist folgender: Ein Held entführt die Tochter eines mächtigen Königs, mit dem er in Freundschaft verbunden war. Der Vater verfolgt die Flüchtigen. Er holt sie ein. Es kommt zum Kampf zwischen den beiden Fürsten und den beiderseitigen Heergenossen. Die Helden fallen. Hilde weckt in der Nacht alle Toten wieder auf. So soll es weitergehen bis zur Götterdämmerung. Diese Grundzüge bilden die wesentlichen Stützpunkte auch der Erzählung im Walthariuslied.

Walther entführt Hiltgunt (= Hilde), das Pflegekind des mächtigen Hunnenkönigs, die beiden Männer, Walther und Attila, sind befreundet. Nun aber kommt eine starke Abweichung: Walther fürchtet nur die Verfolgung des Pflegevaters, er kommt auch allerdings in einen Kampf, aber nicht mit den verfolgenden Angehörigen der Braut, sondern mit Dritten, an der bisherigen Verwicklung Unbeteiligten. Der Abschluß der Hildesage, die Wiedererweckung der Toten, liegt dann wieder verdeckt in der Sorgfalt, mit der Hiltgunt die verwundeten Helden durch den Labetrunk neu belebt. Hier also ist noch eine leise Erinnerung bewahrt an die ursprüng-

[1]) Dazu W. Grimm, D. Heldensage, Register unter Herrad.

[2]) Die Verschlechterung Gunthers ist als Eigentum des Dichters dadurch nachzuweisen, daß derselbe im ags. Waldere ein kühner Held ist.

[3]) W. Grimm, D. Heldensage, Register unter Walther von Spanien; Symons, German. Heldensage, Pauls Grundr. II², 703—722; J. Grimm, Lat. Ged. S. 103ff. 384f.; J. Grimm, Die Heldensage von Alphere und Walthere, Z. f. d. A. 5, 2—5 u. Kl. Schr. 7, 166—169; Müllenhoff, Z. f. d. A. 10, 163f. 12, 264 bis 281; R. Heinzel, Über die Walthersage, Wiener SB. 117 (1888) Nr. II, 93ff.; Learned, The saga of Walther of Aquitaine, Baltimore 1892; Fr. Panzer, Hilde-Gudrun, Halle 1901, bes. S. 153ff.; Kögel, LG. 1, 169—172; Althof, Ausgabe I. Teil S. 1—23; Althof, Übersetzung, größere Ausgabe S. 161—207; Strecker, Probleme S. 581—594.

liche Walkürennatur, an die Kampfjungfrau, die die auf der Walstatt Gefallenen in ihre Hut nimmt.

Die Fassungen der Walthersage scheiden sich in drei Gruppen:

1. Die alemannische Fassung, die vertreten ist durch den lateinischen Waltharius und die angelsächsischen Waldere-Fragmente.[1]) Das sind zwei Bruchstücke in 63 Stabreimversen: A. Eine Person[2]) ermutigt Waldere vor dem Beginn des Zweikampfs mit Gúđhere, der hier historisch richtig König der Burgunder ist. B. Reizrede zwischen Gúđhere und Waldere vor dem Zweikampf. Hier ficht nur Gunther allein gegen Walther, nicht im Verein mit Hagen. — Kenntnis dieser alemanischen Fassung setzt der Biterolf voraus.[3])

2. Die niederdeutsche Fassung. Sie ist enthalten in der nordischen Thidrekssaga Kap. 241—244,[4]) wo Walther nicht mit den ihm entgegentretenden Franken, sondern mit den ihn verfolgenden Hunnen kämpft, bei denen hier auch Hagen sich befindet. Den Kampf mit den Hunnen hatte wohl auch das mittelhochdeutsche Gedicht von Walther und Hildegunde,[5]) in den erhaltenen Strophen kommen keine kriegerischen Ereignisse vor. Das Epos von Biterolf weiß von den Kämpfen Walthers mit Hunnen und Franken.

3. Die polnische Fassung,[6]) zuerst in der lateinischen Chronik des Boguphalus (14. Jh.), von da in andere polnische Chroniken übergegangen. Walther ist hier zu einem polnischen Ritter geworden, der seine Burg in der Nähe von Krakau hat. Er dient am fränkischen Hofe. Dort bezaubert er durch seinen süßen Gesang die Königstochter Helgunda, um die ein alemannischer Königssohn freit, der am fränkischen Hofe erzogen wurde, zur Liebe; dann ficht er einen Zweikampf mit dem Nebenbuhler aus und entflieht mit Helgunda. Hier also ist der Gegner wieder eine andere Person als in den beiden ersten Fassungen, ein Nebenbuhler.

Noch ist der Bericht der Novaleser Chronik von dem Ausgang Walthers anzuführen. Hier besteht aber nur Namensgleichheit. Tatsächlich handelt

---

[1]) Wülcker, Grundriß zur Geschichte der ags. Literatur § 296—299; Grein-Wülcker I, 1, 7—13 u. I, 2, 407 f.; Heinzel, Über die Walthersage S. 1 ff.; P. J. Cosijn, De Waldere-Fragmenten, Verslagen en mededeelingen der Akademie van weetenschappen, afdeeling letterkunde, 3de reeks deel 12, Amsterdam 1895; C. Kraus, Z. f. d. österreich. Gymnasien 47 (1896), 328 ff.; Althof, Über einige Stellen im Waltharius und die ags. Waldere Fragmente, Programm, Weimar 1899; F. Holthausen, Die altenglischen Walderebruchstücke, neu herausgegeben, mit 4 Autotypien, Göteborg 1899; Althof, Ausgabe I. Teil S. 19 f.

[2]) Der Name kommt in den Bruchstücken nicht vor. Es ist wohl Hiltgunt, die dann hier noch den Charakter einer germanischen, walkürenhaften Kampfjungfrau trägt.

[3]) Die Stellen im Biterolf s. Deutsches Heldenbuch I, Register S. 305; Kelle, LG. 1, 390.

[4]) A. Rassmann, Die deutsche Heldensage Bd. 2, Hannover 1858, 286 ff.

[5]) Das mhd. Epos (etwa 1230) ist nur in zwei Bruchstücken erhalten: Grazer Bruchstück, Müllenhoff, Z. f. d. A. 12, 280 ff.; Wiener Bruchstück, Massmann, Z. f. d. A. 2, 216—222; Heinzel, Walthersage S. 13 ff.; W. Eckerth, Das Waltherlied, 2. Aufl., Halle 1909 (freie Dichtung auf Grundlage der mhd. Bruchstücke; Zeugnisse für die Walthersage); s. Bd. II dieser Lit.Gesch.

[6]) Heinzel, Walthersage S. 88 ff.; O. Knoop, Die deutsche Walthersage und die polnische Sage von Walther und Helgunde, Posen 1887, dazu v. Antoniewicz, Z. f. d. A. 32, Anz. 14, 241—247.

es sich um zum Teil schwankhafte Klostertraditionen über einen früheren Mönch namens Walther, der als alter Ritter in die Bruderschaft eingetreten war. Mitgewirkt hat hier die altfranzösische Chanson de geste Moniage Guillaume, die Mönchwerdung des heiligen Wilhelm.

Erwähnt wird eine Szene der Walthersage im Nibelungenlied Str. 2281 (Walther von Spanje und Hagen nach dem Zweikampfe vor dem Wasgensteine sitzend). Das Gedicht vom übeln Weibe spielt auf die Flucht Walthers an (v. 258 ff., ed. Edw. Schröder v. 257 ff.).[1] Walther und Hildegund als typisches Liebespaar bei Walther von der Vogelweide 74, 19.[2]

Nachdem so die verschiedenen Versionen der Walthersage dargelegt sind, ist ihre Entstehung zu betrachten. Es ist eine Vereinigung der Hildesage mit der Nebenbuhlersage. Mit der Hildesage gemein hat sie das Grundmotiv der Entführung sowie die Namen Hildegund (= Hilde) und Hagen. Die Hauptpersonen sind der Vater, die Tochter und der Räuber. Eine Nebengestalt neben dem Entführer, ein Freund wie Hagen, hat in der Ökonomie der ursprünglichen Entführungssage keinen Platz. Die Nebenbuhlersage[3] hat als Motiv die Werbung zweier Helden um die Tochter eines Königs, von denen der eine siegt und die Braut erringt. Aus der Nebenbuhlersage nun kommt es, daß in der zweiten und dritten Fassung der Walthersage zwei junge Helden auftreten, Walther und Hagen. Denn Hagen war ursprünglich der Nebenbuhler, wie der alemannische Königssohn in der polnischen Walthersage; Feind, und zwar der hervorragendste, ist er auch in der Thidrekssaga, und schließlich ebenso, trotz der Verdunklung, im Walthariuslied, und der Kampf Walthers mit Hagen ist auch hier ursprünglich der des Helden mit dem Nebenbuhler. An die Stelle der Nebenbuhlerschaft ist aber hier die Blutsbrüderschaft getreten, und das ist leicht erklärlich, da diese ein alter Zug in der Hildesage ist und auch in einer nordischen Fassung begegnet (Sǫrla ᵹáttr, Fornaldar sǫgur I S. 275), hier zwischen dem Vater der Braut, Hǫgni (Hagen), und dem Brauträuber, Hedin (Hetel).

Die erste und zweite Fassung haben ein besonderes Gepräge durch zwei Erweiterungen erhalten. Einmal sind sie geschichtlich in eine bestimmte Umgebung hinein versetzt und in Verbindung gebracht mit jener Persönlichkeit, die so viele Sagenmotive an sich zog, mit Attila-Etzel. Er wurde aber nicht zum Vater der Braut umgedichtet, da sein Bild in der Sage dafür keine Züge abgab, während seine Stellung als Pflegevater ganz zu seinem Charakter passte. Geschichtliche Erinnerungen mochten nachgewirkt haben, wenn die Sage die drei germanischen Fürstenkinder als Geiseln an seinen Hof bringt und sie dann in die Heimat zurückfliehen läßt; denn ähnliche Ereignisse

[1]) Müllenhoff, Z. f. d. A. 12, 367 f.

[2]) Anderes s. bei W. Grimm, D. Heldensage a. a. O.; Althof, Übersetzung, größere Ausgabe S. 178 ff.; Eckerth S. 84 ff.

[3]) Das Nebenbuhlermotiv ist der Sagenkern der beiden Helgilieder in der älteren Edda und ebenso in der Geschichte der Gûdrûn (Herwîg und Hartmuot). Einige Namen in den Helgiliedern stimmen mit denen der Hilde- bezw. Walthersage überein: Hǫgni — Hagen, Hedin — Hetel, Atli — Attila; die Jungfrauen sind Walküren wie Hilde.

spielten sich in der Wirklichkeit ab und sind als Tatsachen noch überliefert.

Eine zweite Erweiterung erhielt die Grundfabel dadurch, daß Gunther und die Franken (Burgunden) mit in die Erzählung gezogen wurden. Das geschah durch eine zufällige Gedankenassoziation. Der Hagen der Hildesage trug denselben Namen wie der Hagen der Nibelungensage, der aber trotz der Namensgleichheit eine ganz andere Sagengestalt ist. Durch das Hinzutreten der Hunnen und der Franken (Burgunden) wurde die Walthersage der großen deutschen Nationalsage angegliedert, aus welcher das Nibelungenlied hervorging.

Der scherzhafte Ausgang ist nicht ursprünglich, im Gegenteil, die Entführungs- wie die Nebenbuhlersage verlangen ein tragisches Ende. Der Brauträuber erschlägt den Vater bezw. den Nebenbuhler, er erringt das Weib durch Kampf auf Leben und Tod. Der Umschlag der Stimmung zum Versöhnlichen liegt in einem Wandel der Auffassung vom Menschengeschick. Das germanische Urteil über ein Heldenleben ist tragisch. Es ist Kampf, und am Ende steht der Tod. Der heitere Abschluß stammt aus einer andern Anschauung vom Dasein, der jene herbe Hoheit unbegreiflich, jener todeskühne Heldentypus fremd war. Es ist die niederere Lebensauffassung des Spielmanns, der erheitern will und damit über den Stoff eine Färbung von Komik und Humor breitet; jene charakteristische Eigenschaft, die dem Mimus von seinem Ursprung her anhaftet.

Der Held, Walther, ist historisch nicht nachweisbar. Seine Heimat ist im Walthariuslied Aquitanien, im mittelhochdeutschen Gedicht, im Biterolf und im Nibelungenlied Spanien (Spanjelant, Spanje), daneben auch Kärlingen. Da Aquitanien, wie die Ahd. Gl. 3, 610, 5 zeigen, *Wascono lant* (Land der Basken) genannt wurde, so kann die Namensgleichheit darauf geführt haben, die Kämpfe im Wasgenwald zu lokalisieren.[1]) Demnach haben also wohl die Westgoten, die germanischen Bewohner Aquitaniens, die weitverbreitete Sage von der Brautentführung auf einen ihrer Helden übertragen und diese Gestalt, diese spezielle Form der Entführungssage, eben die Walthersage, ist dann zu den andern germanischen Völkern gedrungen. Aber völlig gesichert ist westgotische Herkunft trotzdem nicht.

Die unmittelbare Quelle,[2]) aus der Ekkehard seine Kenntnis entnahm, war die Sagengestalt seiner Heimat, war also ein alemannisches Gedicht

---

[1]) Literatur über den Wasgenstein: J. Grimm, Lat. Ged. S. 122—125; W. Grimm, D. Heldensage, Register unter Wasgenstein; Althof, Ausgabe I. Teil S. 62 f., Übersetzung, größere Ausgabe S. 208—222; Wilhelm Hertz, Deutsche Sage im Elsaß, Stuttgart 1872, S. 91 ff. 238 ff.; Wilhelm Meyer, Wasichenstein, Münchner SB. 1873, 375—377; W. Scherer, Der Wasgenstein in der Sage, Vortrag, gehalten in der Versammlung des Vogesenklubs der Section Straßburg den 6. Dez. 1873, Mitteilungen aus dem Vogesenklub Nr. 2 S. 1 bis 15, Straßburg 1874 u. Kl. Schr. 1, 543—555.

[2]) Kögel, LG. 2, 330—335; J. Grimm, Lat. Ged. S. 99—101; Müllenhoff, Z. f. d. A. 30, 235 f.; Seemüller, Mélanges Godefroid Kurth, Liége et Paris 1908, II, 365—373; F. Vogt, Volksepos und Nibelungias. (s. unten S. 502 f.). — Wenn man das Hildebrandslied als Muster eines epischen Liedes nimmt

(denn in Liedern werden die alten Heldensagen verbreitet und im Gedächtnis erhalten). Und zwar waren alle wesentlichen Züge der Handlung des Waltharius schon in jenem Liede enthalten.[1])

Auch dieses vorauszusetzende alemannische epische Lied hatte nicht mehr die ursprüngliche Sagengestalt bewahrt, denn es endete, wie der Waltharius, gut. Der Schluß der alten Sage aber war tragisch, denn der Konflikt im Freundeskampf mußte mit dem Tode von einem der beiden oder beider enden (Rüedeger und Gernot). Die Hineinziehung des Freundesmotivs war überhaupt schon in jenem Liede eine Neuerung gegen die ursprüngliche Hildesage.

§ 80. Ruodlieb.

Piper, Ält. d. Lit. S. 302—317; Höf. Epik 3, 709; Kelle, LG. 1, 277—283. 414 f.; Kögel, LG. 2, 342—412, Grundr.[2] S. 136—138; Steinmeyer, Ergebnisse S. 233; Paul von Winterfeld, Stilfragen S. 9—11; Derselbe, Deutsche Dichter des lat. Mittelalters hgb. von H. Reich S. 110 ff. 287—361 (Übersetzung). 491—503. — Gesamtausgabe: J. A. Schmeller in Grimm und Schmeller, Lat. Gedichte S. 127—240; jetzige Hauptausgabe: Friedrich Seiler, Ruodlieb, der älteste Roman des Mittelalters, nebst Epigrammen, mit Einleitung, Anmerkungen und Glossar, Halle 1882, dazu Ludwig Laistner, Z. f. d. A. 27, Anz. 9, 70—106. Facsimile bei Chroust, Monumenta palaeographica, Ser. II, 1908. Übersetzungen: Moriz Heyne, Rudlieb, Übertragung des ältesten deutschen Heldenromans, Leipzig 1897; v. Winterfeld, s. oben.

Hss.[2]) Das Gedicht ist nur in Bruchstücken überliefert, welche zwei Handschriften angehören: M, Kgl. Bibliothek zu München, Clm. 19486, aus Tegernsee, 36 Pergamentblätter 8°, aus der ersten Hälfte des 11. Jhs. Die Hs. ist vom Dichter selbst geschrieben, wie aus den sorgfältigen Korrekturen zu schließen ist[3]) (vgl. Otfrid, oben S. 171 f.). Die älteste Nachricht über den Ruodlieb rührt von B. J. Docen her, der in seinen Miscellaneen 1, 69 (1807) eines der Fragmente (Nr. XVIII bei Seiler) erwähnt. Im ganzen wurden von ihm und nach seinem Tode (1829) von Schmeller 34 Oktavblätter bezw. Stücke von solchen losgelöst von Holzdeckeln Tegernseer Handschriften. Dazu kamen 1840 noch zwei Blätter aus Dachau bei München.[4]) Die Pergamenthandschrift also, die einmal zur Gewinnung von Einbandmaterial zerschnitten wurde, stammt aus dem Kloster Tegernsee.

F, Pergamentdoppelblatt im Stift St. Florian vom Ende des 11. Jhs., 1830 daselbst gefunden, ca. 24 Verse davon stehen auch in M (Seiler XI, 31, S. 276).[5])

---

und danach ein Schema aufstellt, so würde das alte Waltherlied etwa folgenden Aufbau haben, wobei vorausgesetzt ist, daß es ebenfalls aus einer in sich abgeschlossenen Szene bestand: 1. Einleitung: Walther trifft mit Hildegund auf die Franken; 2. Hauptteil: Walther kämpft mit Gunthers Vassallen, dann mit Gunther und mit Hagen. Im Dialog zwischen Walther und Hagen wird von Walther die Vorgeschichte an Attilas Hofe und seine Flucht mit Hiltgunt erzählt, darauf folgen Hagens Seelenkonflikt und die Klage, mit seinem Blutsfreunde kämpfen zu müssen; 3. Schluß mit versöhnendem Ausgang.

[1]) Strecker, Z. f. d. A. 42, 339 ff.; Wilhelm Meyer, ebda 43, 118 ff.

[2]) Seiler, Ausgabe S. 1—15.

[3]) Laistner. Anz. f. d. A. 9, 73.

[4]) Schmeller, Z. f. d. A. 1, 401—423.

[5]) Die Reihenfolge der Bruchstücke beider Hss. ist von Laistner, Z. f. d. A. 27, Anz.

Das Gedicht wurde dem Mönch Froumund von Tegernsee zugeschrieben,[1]) von dem eine Handschrift mit Briefen und Gedichten, eigenen und fremden (Codex epistolaris Froumundi, von ca. 980—1020), außerdem noch verschiedene andere Abschriften erhalten sind. Aber Froumund kann nicht der Verfasser des Ruodlieb sein, da seine Sprache und seine Verse zu stark abweichen. Allerdings aber ist Tegernsee die Heimat des Gedichtes, denn dahin weisen die Blätter von M. Die Abfassungszeit ist auf 1030—1050 anzusetzen. Man hat ein spezielles Ereignis zur näheren Bestimmung beigezogen: das Bruchstück V erzählt von der Zusammenkunft zweier Könige, die Frieden schließen, auf der Brücke des Grenzflusses (Seiler S. 74 ff.). Die Situation hat Ähnlichkeit mit der Begegnung Kaiser Heinrichs II. und König Roberts von Frankreich an der Maas im Jahr 1023. Dann wäre das Gedicht nach diesem Jahre verfaßt worden.

Der Titel, Ruodlieb, ist dem Gedichte von dem ersten Herausgeber, Schmeller, nach dem Helden des Gedichtes verliehen worden.

Inhalt. A. Ruodlieb in der Fremde.

Bruchst. I. Ein junger Ritter aus edlem Geschlecht steht als Ministerial in Diensten eines Fürstenhauses, wird aber schlecht belohnt und sucht sich deshalb sein Glück in der Welt. Er nimmt Abschied von der Mutter und dem Gesinde. Unterwegs trifft er den Jäger des Königs, mit dem er Freundschaft schließt (v. 72) und der ihn an den Hof bringt (v. 122).

II. Der Ritter macht sich bei Hof beliebt durch Künste im Fischfang und in der Jagd.

III. Es besteht Krieg zwischen dem großen König, dem Herrn des Ritters, und seinem Nachbarn, dem kleinen König. Ein Grenzgraf des letzteren fällt räuberisch ins Land und wird gefangen genommen.

IV. Der Gesandte des großen Königs verhandelt mit dem kleinen König über den Frieden. Zurückgekehrt erstattet er ihm Bericht: er ist gut aufgenommen worden, besonders verweilt er bei der Erzählung von dem Schachspiel (185—230), zu dem ihn zuerst der Kanzler, dann der kleine König selbst aufgefordert hatte.

9, 70 ff. und Die Lücken im Ruodlieb, Z. f. d. A. 29, 1—25 gegen Seiler, Ausgabe S. 15 bis 21, richtig angeordnet worden; dazu Seiler, Die Anordnung der Ruodliebfragmente, Z. f. d. A. 27, 332—338 (Der alte Ruodliebus, ebda 338—342). Ihr folgt M. Heyne in seiner Uebersetzung, dagegen sind die Fragm. IX bis XV bei Seiler, der in seiner Ausgabe fast durchweg Schmeller folgt, sich aber Z. f. d. Phil. 31, 422 ff. Laistner angeschlossen hat, in folgende Reihe zu bringen: XII. XIII, IX. X. XI, XV, XIV.

[1]) Von Schmeller, Ausgabe S. 224—227. Einsprache erhoben W. Grimm, Zur Geschichte des Reims S. 142—149 u. Kl. Schr. 4, 278 bis 285, und Müllenoff in den Denkmälern, MSD. II[3], 153 Den Beweis, daß Froumund nicht der Verfasser war, lieferte Seiler in seiner Ausgabe S. 160—171 aus der Verskunst und der Sprache. — Froumund war Mönch in Tegernsee um die Wende des 10. und 11. Jahrhunderts und lebte bis ca. 1020. Sein Hauptwerk ist ein Briefbuch, Codex epistolaris (Clm. 19412). Ueber Froumund s. Wattenbach 1[7], 452 f.; F. Seiler, Froumunds Briefcodex und die Gedichte desselben, Z. f. d. Phil. 14, 385—442; G. Schepss, Zu Froumunds Briefcodex und zu Ruodlieb, ebda 15, 419—433; J. Kempf, Froumund von Tegernsee, Progr. des Kgl. Ludwigs-Gymnasiums in München, 1900, dazu Strecker, Z. f. d. A. 47, Anz. 29, 147—149; Manitius, 1 510 f. 598. 615 f.

V. Zusammenkunft der Könige auf der Brücke des Grenzstroms. Die Geschenke des großen Königs werden ausführlich aufgezählt: besonders sind es wertvolle und kunstgelehrige, ausländische Tiere (v. 76—219). — Der Ritter erhält einen Brief von seinen Lehensherren und von seiner Mutter mit der Bitte, in die Heimat zurückzukehren (v. 223—263). Er erbittet vom König Urlaub. Dieser läßt zwei unscheinbare Brote anfertigen, die jedoch im Innern in silbernen Schalen Gold und Kleinodien bergen (v. 308—391). Auf Befragen des Königs, ob er als Belohnung Schätze oder Weisheit wähle (v. 423), erbittet der Jüngling das letztere. Der König erteilt ihm darauf zwölf Lehren (v. 451—526) und schenkt ihm zum Schluß noch die zwei schatzgefüllten Brote dazu.

B. Ruodliebs Heimkehr.

Unterwegs begegnet der Ritter einem Manne mit roten Haaren (v. 585). Abends kommen sie in eine Dorfgemarkung, der Rote reitet durch die Saaten.

VI. Einen Hirt befragen sie um Herberge, der nennt ihnen zwei der reichsten Bauern: einen braven jungen, der eine ältere Witwe geheiratet hatte (v. 21—116), und einen alten, der eine junge Buhlerin zur Frau genommen (v. 118—123).

VII. Ruodlieb kehrt bei dem guten Ehepaar ein (v. 1—25), der Rote beim bösen und fängt Liebeleien mit der jungen Frau an (v. 26—129).

VIII. Der Rote hat den Alten erschlagen. Am andern Morgen wird er vor den Dorfrichter geführt [und zum Tod verurteilt]. Die buhlerische Frau bereut ihre Schuld in leidenschaftlichen Selbstanklagen und tut Buße ihr Leben lang.

IX (Seiler XII). Ruodlieb trifft auf der Heimreise seinen Neffen und bewegt ihn, mit ihm nach Hause zurückzukehren.

X (Seiler XIII). Sie kommen auf ein Schloß und werden von der Herrin (der Herr ist tot) freundlich aufgenommen. Vergnügungen: der Fischfang, bei welchem Ruodlieb als Fischer durch das Kraut Buglossa (v. 19) eine Menge Fische anlockt; die Mahlzeit; der Hund des Neffen entdeckt einen der Diener als Dieb (v. 66—104).

XI (Seiler IX). Fütterung der Stare; Harfenspiel Ruodliebs (v. 25—57); der Neffe und das Edelfräulein tanzen, sie entbrennen in Liebe (v. 58 ff).

XII (Seiler X). Gespräch zwischen Ruodlieb und der Schloßherrin; sie ist Gevatterin seiner Mutter.

C. Ruodlieb wieder in der Heimat.

Ruodlieb und der Neffe reisen ab. Sie nahen der heimatlichen Burg. Ein Knabe, der in den Wipfeln eines Kirschbaums sitzt, erspäht die Kommenden am Waldessaum; eine Dohle, die die von dem Knaben oft wiederholten Worte hört „Herr Ruodlieb, eile und komm", behält sie im Gedächtnis, fliegt in die Burg zurück und verkündigt sie der Mutter.

XIII (Seiler XI). Bewirtung der Heimgekehrten durch die Mutter. Ruod-

lieb gibt der Mutter die Brote und entdeckt, als er sie zerschneidet, die wunderbaren Schätze.

XIV (Seiler XV). Hochzeit des Neffen mit dem Edelfräulein im Schloß von Ruodliebs Mutter.

XV (Seiler XIV). Die Mutter dringt in Ruodlieb zu heiraten, indem sie ihm die Widerwärtigkeit des Alters abschreckend schildert.

XV. Familienrat wegen Ruodliebs Vermählung, ein Mitglied schlägt eine Dame des benachbarten Adels als passende Partie vor.

XVII. Ruodlieb hat unterdessen erfahren, daß diese ein Verhältnis mit einem Kleriker gehabt. Er sendet seinen Brautwerber zu ihr. Sie läßt ihm ihre Neigung durch den „Liebesgruß“ [1]) zurückmelden. Zugleich aber übergibt ihr der Bote ein Päckchen als Geschenk von Ruodlieb: es enthält Toilettestücke, eine Haube und Bänder, die sie einst bei einem Stelldichein mit dem Kleriker verloren hatte. — Träume der Mutter, welche die künftige Hoheit ihres Sohnes verkündigen.

D. Sage.

XVIII. Ruodlieb besiegt einen Zwerg, der ihm, wenn er ihm das Leben lasse, den großen Schatz des Königs Immung und seines Sohnes Hartung zeigen will, die Ruodlieb töten und deren Reich er durch die Heirat mit des Königs Tochter Heriburg erlangen wird.

Der Grundplan mit den traditionellen Erzählungsbestandteilen ist durchsichtig: er ist aus bekannten Märchenmotiven zusammengesetzt:[2])

A. Ein junger Mensch zieht aus seiner Heimat in die Welt, kommt an einen Hof und erringt durch Großtaten die Gunst des Königs. Beim Abschied bietet ihm dieser als Lohn die Wahl zwischen Weisheit und Gold. Der Held entscheidet sich für die Weisheit. Da gibt ihm der König (drei) Lehren, zugleich aber auch zwei Kästchen, die Schätze enthalten. Diese Geschichte liegt dem Teil A des Ruodlieb zugrunde. Mit der Erweiterung durch Nebenzüge besteht also folgendes Schema: Der Held wächst in Dienstbarkeit auf (vgl. Siegfried beim Schmied in der Siegfriedsage); die Mutter — der Vater ist gestorben — lenkt seine Jugend (vgl. Parzival bei seiner Mutter Herzeloyde). Er zieht aus in die Welt (Siegfried, Parzival), begegnet einem Gleichaltrigen, mit dem er an des Königs Hof geht (Parzival und Ivanet, Engelhart und Dietrich in Konrads von Würzburg Engelhart). Am Hofe steigt er durch empfehlende Taten in der Gunst des Königs (zur Jagdkunst vgl. Tristans Eintritt bei König Marke). Als Belohnung erhält er vom König zwölf Weisheitslehren und zwei silberne, verschlossene Brote.

B. Die Disposition für den zweiten Teil ist zunächst gegeben durch die zwölf Lehren, denn diese sollten nun durch ebensoviel Erlebnisse

---

[1]) Der Liebesgruß ist oben S. 235 f. behandelt.

[2]) Seiler, Ausgabe S. 45—80; W. Grimm, Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen S. 311; Schmeller, Z. f. d. A. 1, 408 bis 422; Laistner, Z. f. d. A. 27, Anz. 9, 79—88; derselbe, Ruodlieb-Märchen in Rußland, Z. f. d. A. 29, 443—465.

Ruodliebs illustriert werden. Aber nur drei der Lehren sind zu erzählendem Stoff verarbeitet: „Trau keinem Roten", „Du sollst nicht durch ein Saatfeld reiten", „Kehre nicht bei einem alten Manne ein, der eine junge Frau hat"; die zweite und dritte Parabel sind in die Geschichte des Roten eingeschaltet. Die Technik, Lehren zum Dispositionsmittel für den folgenden Inhalt zu machen, sie als Rahmenerzählung zu benutzen, ist ebenfalls verbreitet (Parzival als reiner Tor den Lehren der Mutter folgend).[1]) Ob der Dichter nur für jene drei ersten Lehren Beispiele gegeben oder ob er alle zwölf, auch noch die andern neun also, parabolisch eingekleidet hat, ist nicht sicher zu entscheiden, da das Gedicht ja lückenhaft ist. Die Geschichte des Roten beruht, wenigstens in der gegebenen Form, großenteils auf eigener Erfindung des Dichters. Den Grundgedanken hat er aber vielleicht anderswoher bezogen.

Nachdem die durch die Lehren bedingten Ereignisse abgeschlossen sind, wird der Roman durch Erzählung weiterer Reiseerlebnisse fortgesponnen. Alte Sagenzüge sind hier nicht benutzt. Stark tritt jetzt die Person des Neffen hervor.

C. Den Mittelpunkt bildet hier die verfehlte Brautwerbung, sie ist gar nicht typisch sagenhaft dargestellt, sondern ganz modern gewendet.

D. Eine andere Welt setzt ein, aus der Wirklichkeit oder aus dem Möglichen tritt man in das Reich der Phantasie. Es ist echte Heldensage:[2]) der Schatz, der den Zwergen abgekämpft, die Braut, die durch Heldentum errungen wird. Leider ist gerade dieser zweite, sagenhafte Abschnitt des Gedichtes nur so trümmerhaft erhalten, daß man die ursprüngliche Gestalt der Sage nicht mehr genau erkennen kann. Sicher aber ist, daß Ruodlieb der Name eines in der deutschen Sage bekannten Helden war. Genannt wird er im Gedichte erst V, 223, ist aber hier von einem Korrektor eingeschrieben worden. Vom Dichter selbst wird der Held erst von XII (Seiler X), 75 an mit Namen bezeichnet.[3]) Er kommt außerdem noch vor im Eckenliede (Deutsches Heldenbuch 5, 234, 82). Daselbst ist er König und Besitzer des Schwertes Eckesahs, sein Sohn ist Herbort, der mit diesem Schwert den gefährlichen Riesen Hugebold erschlägt (die Herbortsage; Herbort auch im Biterolf, Deutsches Heldenbuch 1, Register S. 301). Auch die Thidrekssaga kennt den Helden und sein gutes Schwert. Er heißt hier Rozeleif und diese Form kommt dem ursprünglichen Namen näher, denn der ist *Hruodleib*. Einen altdeutschen Namen Ruodlieb gibt es nicht, das *-lieb* in dem Namen unseres Helden ist nur eine Umdeutung aus *-leib*. — Eingeleitet wird der sagenhafte Schluß durch zwei Träume der Mutter, die wohl, wie

[1]) Seiler S. 45; Laistner, Anz. f. d. A. 9, 79 ff.; Singer, Festgabe für Heinzel S. 355 bis 360.

[2]) Schmeller, Ausgabe S. 219—223; Seiler, Ausgabe S. 78—80; W. Grimm, D. Heldensage, Register unter Ruodlieb; Symons, German. Heldensage S. 631. 720; Panzer, Hilde — Gudrun S. 412 ff. 430; Laistner, Anz. 9, 72; derselbe, Z. f. d. A. 29, 16 f.; Kögel, LG. 2, 399 bis 403.

[3]) Laistner, Anz. f. d. A. 9, 72; derselbe, Z. f. d. A. 29, 15 f.

vorher die Lehren des Königs, die Disposition für das Folgende abgeben sollten. Auch zukunftsverkündende Träume sind ein Motiv der Volksdichtung.[1])

Der Dichter arbeitet also mit einem allgemein zu Gebote stehenden Schatz von Motiven.[2]) Aber dieser hat nur den Grundriß geliefert, die Ausführung des ersten Teils (der zweite, sagenhafte Teil muß hier wegen der mangelhaften Überlieferung außer Beachtung bleiben) besteht zumeist aus eigener Erfindung des Dichters. Durch die Wahl und durch die Auffassung des Stoffes ist sein Werk ganz einzigartig, ohne Beispiel in der Romandichtung des Mittelalters.

Die Menschen und die Dinge sind nicht die der idealen Sagenwelt des volkstümlichen Epos, auch nicht wie später die eines erträumten höfischen Rittertums, sondern sie leben und sind in der Gegenwart. Das Leben der Zeit gibt den Hintergrund ab,[3]) der Realismus ist die eigenartige Form dieses Werkes. Aus seinem Vorstellungskreis heraus schafft der Dichter die Gestalten und ihre Umgebung, und in individualisierender Kunst stattet er sie aus mit einer Fülle von Einzelzügen, die der Wirklichkeit entnommen sind, Bilder aus dem Alltäglichen, Szenen aus dem Kleinleben abrundend. Die Freude am Leben der Tiere, die liebevolle Beobachtung ihrer Gestalt, ihres Treibens spricht in Handlung und Stimmung des Gedichtes wesentlich mit (die Fischjagd, Seiler II, 1 ff. u. XIII, 16 ff.; der Wolfsfang II, 27 ff.; die Tanzbären V, 84 ff.; der Luchs mit dem Luchsstein V, 99 ff.; die gefangenen Vögel IX, 1 ff.; die Dohle X, 71 ff. XI. 21 ff.; der gelehrige Hund XIII, 66 ff.). Darauf eben beruht ein wesentlicher Teil der Wirkung, daß der Dichter uns in eine Umgebung führt, in der wir heimisch sind oder die wir uns vertraut machen können. Nicht unter Helden und in heldenwürdigen Schicksalen spielt sich das Leben ab, sondern es entfaltet sich in seiner ganzen, großen Vielseitigkeit. Der Reichtum des Kaiserhofes, der behagliche Wohlstand des Edelsitzes und die harte Arbeit des Landmanns, die vornehme Lebensart des Adels und die Roheit der Bauern, nicht nur die Höhen, sondern auch die Tiefen der Gesellschaft haben ihren Platz in diesem Zeitbilde. Und wie weit ist der Dichter des Ruodlieb z. B. den meisten Verfassern von Artusromanen in der Menschenschilderung voraus! Dort herrscht fast unbedingt nur der moralische Optimismus des Herrentums, die Ritter sind mit wenigen Ausnahmen tadellos oder wenigstens im Grunde vortreff-

[1]) Benezé, Das Traummotiv in der mhd. Dichtung bis 1250 und in alten deutschen Volksliedern S. 30 ff.; W. Henzen, Ueber die Träume in der altnordischen Sagalitteratur S. 38.

[2]) Seiler unterscheidet novellistische, geschichtliche und der Heldensage nahestehende Bestandteile (S. 45), insofern diese die Quellen des Inhalts bilden. Sagenhaft ist der zweite, nur in dem letzten Bruchst. XVIII noch sichtbare Teil, novellistisch sind die Lehren, die Dorfgeschichte. Historische Tatsachen aber liegen als Quellen nur insofern zugrunde, als der Hofdienst Ruodliebs, der Krieg, seine Rückkehr usw. den Zuständen der Zeit entsprechend, also realistisch dargestellt sind.

[3]) Seiler, Ausgabe S. 81—111. 172—200; derselbe, Kulturhistorisches aus dem Ruodlieb; Burdach, s. unten S. 404 Anm. 1; Ehrismann, Z. f. d. Phil. 36, 400 f.

lich, und andere Personen gibt es für diese ideal stilisierte Gesellschaft nicht; ein Landstreicher wie der Rote wäre in jenen Kreisen nicht denkbar und das lockere Leben des Neffen oder der Klerikerbraut wäre schon überhaupt zu menschlich für jenen hohen Stil. Gerade mit der Episode bei den Bauern hat der Ruodliebdichter neue Gattungen eingeführt: die Dorfgeschichte und die Familientragödie.

Durch die Abstufung der moralischen Werte ist, besonders mit dem Mittel des Gegensatzes, eine feinere Charakterisierung der Personen erreicht (z. B. der Rote, der alte und der junge Bauer). Die Kunst der Seelenmalerei ist gewiß auch hier noch nicht kräftig entwickelt, nicht Gefühle oder Reflexionen sind die Lebensäußerungen dieser Menschen, sondern Taten. Die Personen des Adels tragen auch hier den Typus ihres Standes, der König ist das Ideal eines edlen und freigebigen Fürsten. Aber doch hat der Held, Ruodlieb, andere als die bloß stereotypen Eigenschaften eines germanischen Recken oder romantisch-höfischen Ritters: er ist der tüchtig wirkende Mann, der im Leben steht und fürs Leben schafft. Grundlage der Ethik sind also nicht Heldentum und Mannentreue oder Minne, sondern fester Charakter und strebendes Pflichtgefühl, getragen von der christlichen Lehre der Demut; aber diese geistliche Wendung ist nur ein gemütvoller Einschlag im gesamten Innenleben.

Die Menschen verkehren hier in den rücksichtsvollen Formen einer schönen Bildung, die auf gegenseitiges Wohlwollen gegründet ist und auf der Beherrschung der Eigentriebe beruht. Damit ist also die Selbstbeherrschung, das Maßhalten, die Grundbedingung für das soziale Leben, aber sie ist zu gleicher Zeit eine sittliche Macht, denn der sittliche Charakter, wie er vorhin als ethischer Grundbegriff angesprochen wurde, ist eben bedingt durch die willenbeherrschende Kraft, durch die Mäßigung. So ist die Anschauung von den sittlichen Lebenswerten, den persönlichen und den sozialen, eine andere als die des germanischen Heldentums, wo der Wert mehr in die unmittelbare Auslösung der Kraft als in die weise Verwendung derselben gelegt wurde. Es ist ein neues Bildungsideal aufgestellt, das christliche der temperantia, die der Demut verwandt ist, es ist *diu mâze*, die Kardinaltugend der σωφροσύνη, die den germanischen explosiven Eigenwillen des Heroentums erzog zu ruhiger Selbstzucht und zu feinerer Lebensform. In solchem maßvollen Rhythmus bewegen sich die Menschen. Äußerer Schmuck, Festlichkeiten und gesellschaftliche Unterhaltung, Freude am Luxus, aber auch an der Kunst, verschönern das Dasein, und die Musik bewegt die Herzen zu wehmütiger Erinnerung an die Vergangenheit ebenso wie zu sehnendem Erfassen der Gegenwart. Ein feines Gemüt ist Männern und Frauen eigen; das Heimweh der Mutter nach dem fernen Sohne, sein treuer Gehorsam, die Freude der Untertanen, als der junge Herr zurückkehrt, es sind rührende Züge rein menschlichen Empfindens. Solche Töne wurden in der Dichtung bisher nie gehört und sie sind wieder verklungen auf lange hin, bis sie in

der Blütezeit der ritterlichen Kunst zu neuer und hoher Schönheit erweckt wurden.

Gegenüber dem idealistischen heroischen Roman des Helden- und höfischen Epos steht also der Ruodlieb als realistischer Zeitroman. Das Ritterideal bildet nicht den Leitgedanken. Nicht große persönliche Heldentaten vollbringt Ruodlieb, sondern er zeigt sich als tüchtigen Vassallen und gewandten Diplomaten, als guten Jäger, als Unterhaltungskünstler. Die Liebe ist ein Geschäft, damit der edle Stamm erhalten bleibe; oder eine sinnliche Leidenschaft, und meisterhaft ist dargestellt, wie sie beim Tanz den ihr Verfallenen ergreift gleich einem hitzigen Fieber.

Der realistischen Auffassung entspricht auch das Temperament der Darstellung. Es ist auf ein ruhiges Maß gebracht; Erregung ist nicht beabsichtigt, nur in der Dorfgeschichte werden die Nerven angespannt und erschütternd ist die Zerknirschung der sündhaften Frau. Die Erzählung, meist in schlichtem Vortrag, verläuft gemächlich und dehnt sich manchmal in Schilderung oder breite Aufzählung. Der Umfang ist bei dem fragmentarischen Charakter nicht genau zu berechnen. Vorhanden sind ca. 2300 Verse. Jedenfalls ist die Zeilenzahl groß im Verhältnis zur Inhaltsfüllung, zum Stoff. Besondere Kunstmittel sind nicht angewendet, doch wirkt schon der Gegensatz im Aufbau der Szenen: auf das große Leben am Hof folgt die Dorfgeschichte, nach der dunkeln Tat des roten Verbrechers das Idyll bei der Schloßherrin. Sichtlich hervorgehoben ist die Kontrastwirkung bei der Gegenüberstellung der guten und der bösen Bauernehe.

Das schwierigste Problem beim Ruodliebroman ist seine Einreihung in die innere Entwicklung der Literaturgeschichte.[1]) Er hat nichts seinesgleichen vor noch nachher. Er steht außerhalb der Tradition, der größten Macht des mittelalterlichen Geisteslebens. Doch muß der Versuch gemacht werden, ihn als geschichtliches Glied in der deutschen Literatur des Mittelalters zu begreifen. Jedenfalls ist er ein ganz individuelles Erzeugnis, die Schöpfung eines Einzelnen, der nicht die Kunstrichtung seiner Zeit einschlug, die durch die volkstümliche Epik vertreten war. Das Neue ist, wie oben erwähnt, die realistische Auffassung des Stoffes. Der Inhalt ist in die Wirklichkeit versetzt, er ist historisch, nicht romantisch erfaßt. Geschichte und Dichtung sind im Mittelalter keine getrennten Gebiete, Ekkehard IV., der Zeitgenosse des Ruodliebdichters, schöpft die Geschichte seines Klosters aus alter mündlicher Überlieferung, aus Liedern und Sagen. Im Ruodlieb ist diese anekdotische Methode der Geschichtschreibung auf die Dichtung übertragen. Ein Menschenleben wird geschildert, so wie es möglicherweise in der Wirklichkeit konnte gelebt worden sein.[2]) Die innere

[1]) K. Burdach, Verhandlungen der 44. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Dresden 1897, S. 28—31; Roethe, Nibelungias S. 656.

[2]) Vielleicht ist der Ruodlieb überhaupt als Biographie einer bestimmten Persönlich-

Bedingung aber dafür, daß dieser national-höfische Ritterroman entstehen konnte und hervorgehen konnte aus den Kreisen des Mönchtums, ist der Geist einer Zeit, die nationale Eigenart durch christlich-lateinische Kultur zu veredeln, nicht auszurotten, suchte. Aber das deutschem Boden entsprungene Reis konnte der neuen Strömung von Rom und Gallien aus nicht standhalten. Durch die Klerikalisierungspolitik der Päpste und die kirchliche Gedankensystematisierung der Scholastik wurde es erstickt. Darum steht der Ruodlieb so vereinzelt in der Literaturgeschichte.

Die Sprache.[1]) Der Dichter strebte der römischen Kunstsprache nicht nach und bemüht sich nicht um rhetorische Feinheiten. Sein Latein ist sehr unklassisch. Seine Ausdrucksweise ist im Gegenteil ungewandt, aber er sucht doch wieder mit einer gewissen Gelehrsamkeit zu prunken. So gebraucht er gern seltene Wörter, besonders griechische. Wie weit Unkenntnis, wie weit Willkür der Grund zu den vielen Barbarismen ist, kann man nicht entscheiden. Mit der Anwendung der Präpositionen verfährt er sehr frei, an die Regeln der Modi und besonders der Tempora bindet er sich wenig, die Wortstellung vollends richtet er nach Belieben ein, um die Worte in den Vers zu passen. Sehr vieles davon beruht auf dem Einfluß des germanischen Sprachgefühls. Ist dieses germanisierte Lateinisch überhaupt vielleicht ein bewußt angewandtes Idiom, wodurch der Dichter auch in der sprachlichen Form heimisches Wesen durchdringen lassen wollte?

Metrik. Die Hexameter sind fast durchweg (außer vierzehn) cäsurgereimt (leoninisch). Die Prosodie ist wie die Sprache sehr frei und verstößt oft gegen die klassischen Regeln.[2])

§ 81. Das lateinische Nibelungenlied des Meisters Konrad.

Kelle, LG. 1, 200—202. 380; Kögel, LG. 2, 340—342. — Karl Müllenhoff, Zur Geschichte der Nibelunge Not, Braunschweig 1855, S. 73 ff.; Gust. Roethe, Nibelungias und Waltharius, Sitzungsberichte der k. preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1909, 649—691.

Der Verfasser des mittelhochdeutschen Gedichtes von der Klage (s. Bd. II dieser Literaturgeschichte) gibt am Schluß, v. 2145 ff. (dazu v. 1728—1739), eine merkwürdige Mitteilung über eine ältere, lateinische Fassung des Nibelungenliedes: der Bischof Pilgrim von Passau (971—991) habe seinen Verwandten zuliebe die Geschichte (von den Nibelungen) aufschreiben lassen und zwar in lateinischer Sprache; der Fiedler, der Spielmann Swemmel (v. 1674 ff. 1728), habe als Augenzeuge alles berichtet, ein Schreiber, der Meister Konrad (*meister Kuonrât* 2155), habe die Geschichte abgefaßt.[3])

keit gedacht, ein Stück poetisierter Familienchronik. Das Leben eines adligen Herrn wird mit poetischer Ausschmückung erzählt auf Grund seines Lebensganges (sein ehrenvoller Hofdienst, seine mißglückte Werbung) und seiner Familienverhältnisse (seine Mutter, die Gevatterin, der Neffe). Dazu wird das Abenteuer mit den Zwergen und die Schatzgewinnung auf ihn übertragen und damit der Name Ruodlieb.

[1]) Schmeller, Ausgabe S. 229—239; Seiler, Ausgabe S. 112—142. 193—200 und Glossar S. 305—329.

[2]) W. Grimm, Zur Geschichte des Reims a. a. O.; Seiler S. 143—159; Laistner, Z. f. d. A. 29, 23—25.

[3]) Die Mitteilungen der Klage sind in nüchternem Kanzleistil gehalten. Hierher ge-

Möglicherweise ist diese Nachricht nur eine Erfindung vom Dichter der Klage, eine „Quellenberufung", in der Absicht, dem Nibelungenliede und damit auch seinem eigenen Werke beim Publikum eine kräftige Empfehlung zu geben. Als Hauptsache bei volkstümlichen Erzählungen gilt es, daß die Geschichte, die vorgetragen wird, auch wahr sei und wirklich sich so zugetragen habe, für historische und besonders politische Schriften vollends war die Glaubwürdigkeit eigentlich notwendiges Erfordernis. Darum sind solche, oft erdichtete, Quellenangaben, schon in der spätklassischen und dann in der mittellateinischen sowie der altfranzösischen und mittelhochdeutschen Literatur nicht selten.[1]) Ein unbedingt gültiges Zeugnis für die Existenz einer lateinischen Nibelungendichtung liegt vielleicht doch nicht in jenen Versen der Klage.[2])

§ 82. Notker III. (Labeo) von St. Gallen.

Braune, LB. Nr. 23 u. S. 176—178; Piper, Ält. d. Lit. S. 270. 337—439, Nachtr. S. 311 bis 318, Höf. Epik 3, 709; Kelle, LG. 1, 232—274. 393—412. 2, 43—46. 268 f.; Kögel, LG. 2, 598 bis 626, Grundr.[2] S. 141—146; Baechtold, Geschichte der deutschen Literatur in der Schweiz S. 58—75 u. Anmerkungen S. 17—22; Steinmeyer, Ergebnisse S. 204 f. 208 f. 210 f. 217 f. — Gesamtausgaben: Hattemer, Denkmahle des Mittelalters Bd. 2 u. 3 (1844—1849), dazu Kollationen von Steinmeyer, Z. f. d. A. 17, 449—504 (zu Bd. 3), Z. f. d. A. 21, Anz. 3, 138—164 (zu Bd. 2, Psalmen), und von Piper, Z. f. d. Phil. 11, 275–285; Paul Piper, Die Schriften Notkers und seiner Schule, 3 Bde.: 1. Bd.: Schriften philosophischen Inhalts, 2. Bd.: Psalmen und katechetische Denkmäler nach der St. Galler Handschriftengruppe, 3. Bd.: Wessobrunner Psalmen, Predigten und katechetische Denkmäler, Freiburg und Tübingen 1882. 1883, Germanischer Bücherschatz hgb. von Alfr. Holder 8—10, dazu Kelle, Z. f. d. A. 27, Anz. 9, 313 bis 329; Heinzel, Z. f. d. österreich. Gymnasien 35 (1884), 117—121 u. Kl. Schr. S. 352—358.

Notker Labeo war unter den vielen tüchtigen Gelehrten, die den Ruhm St. Gallens durch zwei Jahrhunderte hindurch, vom Anfang des neunten bis zum Anfang des elften, ausmachten, einer der hervorragendsten, ausgezeichnet vor allen durch die Erfüllung einer großen pädagogischen Lebens-

hören besonders die zweigliedrigen Formeln *sich huob und och began* 2149, *ergienk und geschach, hôrte unde sach* 2153, *er und manic ander man* 2154, *die alten und die jungen* 2156, *von fröud noch von ir swære* 2157. Die Komposition dieses Berichts entspricht den Vorschriften der lateinischen Rhetorik (vgl. Conradi Hirsaugiensis Dialogus ed. Schepss S. 20); es wird aufgezählt: der Verfasser (auctor) v. 2145, *quare* (*durch liebe der neven sîn*) v. 2145, *quid* (*disiu mære* usw.) v. 2146.

[1]) Roethe S. 65 ff.; Vogt, Breslauer Festschrift S 513. ff.; Friedrich Wilhelm, Ueber fabulistische Quellenangaben, Beitr. 33, 286 bis 339.

[2]) Gegen die Glaubwürdigkeit des Berichtes der Klage sprachen sich aus: Müllenhoff a. a. O.; Scherer, Lit.Gesch.[7] S. 731; Wilhelm, Beitr. 33, 331 f. Für die Richtigkeit erklärten sich Zarncke, Beiträge zur Erklärung und Geschichte des Nibelungenliedes (1857) S. 168 ff.; Lämmerhirt, Z. f. d. A. 41, 8; E. John, Das lateinische Nibelungenlied, Programm des Gymnasiums zu Wertheim 1899; Kelle, LG. a. a. O.; Kögel, LG. a. a. O. Neuerdings ist für die Existenz eines lateinischen, durch Pilgrim von Passau veranlaßten Nibelungenliedes eingetreten Roethe a. a. O. (s. auch Humanistische und nationale Bildung, Berlin 1906, S. 16 ff.); gegen Roethe wenden sich Vogt, D. Lit.Zeitung 1912, Nr. 50, Sp. 3173 und eingehend in: Volksepos und Nibelungias, Festschrift zur Jahrhundertfeier der Universität zu Breslau, Breslau 1911, S. 484—516, und: Zur Geschichte der Nibelungenklage, Festgabe der Universität zur 52. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner zu Marburg, Rektoratsprogramm der Universität Marburg, Marburg 1913, S. 137—167; Wilhelm a. a. O.; s. ferner Karl Droege, Nibelungenlied und Waltharius, Z. f. d. A. 52, 193—231, s. auch ebda 51, 208—210; Erich Roemer, Waltharius und Nibelungenlied, Diss. Münster 1912.

aufgabe. In der Reihe der gleichnamigen Gelehrten des Klosters wird er als der dritte aufgeführt, indem als erster der berühmte Sequenzendichter Notker Balbulus, der Stammler († 912), gezählt wurde, als zweiter Notker der Arzt, wegen seiner Strenge 'Piperis granum', 'Pfefferkorn', zubenannt; zur Unterscheidung von diesen trug er den Beinamen 'Labeo', 'der Großlefzige', wegen seiner breiten Unterlippe, oder auch den edleren 'Teutonicus', da er mit Liebe die deutsche Sprache pflegte. Nebeneinander gestellt sind die drei Notkere in einem lateinischen, achtzeiligen Distichon:[1] *Balbus erat Notker, Piperisgranum fuit alter, Tertius hic labio datus est agnomine lato.*

Von dem Leben dieses berühmten Lehrers und Gelehrten wissen wir nur wenig. Er stammte aus einem edlen Geschlechte des Thurgaus, das dem Kloster schon viele angesehene Mitglieder gegeben hatte, zuletzt den Geschichtschreiber des Klosters, Ekkehard IV., dessen, bis zum Jahr 971 eingehender berichtenden, Chronik, den Casus S. Galli,[2] wir diese Kenntnis verdanken. Der älteste Klosterangehörige dieser berühmten Laien- und Geistlichenfamilie war Ekkehard I., der Dichter des Waltharius Manufortis, dessen Bruder, zwar Laie, ebenfalls dem Kloster angehörte als Mitglied des Kapitelhauses und einflußreich durch seine kluge Beredsamkeit. Ekkehard I. führte dem Kloster vier Neffen zu, Söhne seiner Brüder und Schwestern (Ekkeh. Casus S. Galli IX, 80). Es sind Ekkehard II. († 990), der Höfling benannt, weil er eine zeitlang als Lehrer der Herzogin Hadwig von Schwaben auf deren Burg Hohentwiel am Bodensee lebte,[3] von Ekkehard IV. mit besonderer Wärme gezeichnet als eine Idealgestalt, ein Mönch mit den Tugenden adligen Geschlechts. Ferner Ekkehard III., dann Purchard, der 1022 als Abt starb, und unser Notker. Obgleich Ekkehard IV. sonst mit Vorliebe einzelne Züge aus den Ereignissen des Klosters und dem Leben seiner Insassen erzählt, berichtet er von ihm nichts als eben jene seine Einführung ins Mönchtum durch Ekkehard I. und dabei zugleich, daß er sein, Ekkehards IV., Lehrer gewesen sei. Aber in seinem von seiner eigenen Hand geschriebenen Liber Benedictionum, dem 'Buch der Segnungen', einer Sammlung von Gesängen zur Verherrlichung der Kirchenfeste,[4] hat er ihm ein Denkmal seiner Verehrung gesetzt: bei der Feier

[1]) Dasselbe stand am Schluß des verlorenen Codex Vadianus, Kelle, LG. 1, 274. 411.

[2]) Mon. Germ. Script. II, 75–147. G. Meyer v. Knonau, Mitteilungen zur vaterländischen Geschichte von St. Gallen XV; Uebersetzung von G. Meyer v. Knonau, Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit, X. Jh. 11. Bd., Leipzig 1891; Ueber Notker III und Ekkehard: Wattenbach 1⁷, 439 ff.; Manitius, Register S. 736. 751; Ebert Bd. 3, Register S. 523. 526; Kelle, LG. 1, 383; G. Meyer v. Knonau, Die Ekkeharte von S. Gallen, s. oben S. 385 Anm. 1; derselbe, Allgem. deutsche Biographie 5, 790—793. 24, 39—41; P. Gabriel Meier, OSB., Geschichte der Schule von St. Gallen im Mittelalter, Jahrbuch für Schweizerische Geschichte 10 (1885), 85 ff.

[3]) Er ist der Held in Scheffels Roman.

[4]) E. Dümmler, Z. f. d. A. 14, 12—15 u. 51 ff., über Notker bes. S. 2—4; Joh. Egli, Der Liber benedictionum Ekkeharts IV., nebst den kleinen Dichtungen aus dem Codex Sangallensis 393, zum erstenmal vollständig herausgegeben und erläutert, St. Gallen 1910. Ueber die Hs. s. MSD. II³, 78.

des heiligen Otmar, des Patrons von St. Gallen, flicht er einen Preis hervorragender Männer des Klosters ein und darunter sind etwa dreißig Zeilen seinem Lehrer Notker gewidmet, leoninische Hexameter mit darüberstehenden lateinischen, weiter ausführenden Erklärungen.[1]) Das Gedicht ist eine Totenfeier: Als Notker nach der Übersetzung des Hiob die Feder aus der Hand legte, verschied er, nachdem er schon frühe den Psalter übertragen hatte. Am Peterstage (29. Juni 1022) starb er, am Feste des Heiligen, den er selbst so hoch verehrte, denn oft mahnte er Ekkehard, zu dem Schlüsselträger zu beten, daß er ihm den Himmel öffne. Als er sein Ende nahe fühlte, legte er, zweiundsiebzigjährig, seine Beichte ab. Als schwerste Sünde, und die ihn noch in Träumen verfolgte, bekannte er, daß er als junger Mönch in klösterlicher Kleidung einen Wolf getötet habe. Dann ließ er Arme und Dürftige kommen, damit er sterbend ihre Labung sehe. Im Mönchsgewand ließ er sich begraben, weil Sanctus Gallus die Entblößung der Lenden verbot, und damit die Kette, die er um den Leib trug, ungelöst bleibe. Das war das Ende dieses unvergleichlichen Lehrers.

Als großer Gelehrter war er schon zu seiner Zeit allgemein gefeiert, '*nostrae memoriae hominum doctissimus*' nennen ihn die Annales S. Galli majores (Meyer v. Knonau, Mitteil. zur vaterländ. Gesch. 19, 308). Sein Todestag ist verzeichnet im St. Galler Totenbuch zum 29. Juni 1022: *obitus Notkeri doctissimi atque benignissimi magistri,* womit er also zugleich als Lehrer der Klosterschule bezeichnet wird.[2]) Er starb an der Pest, die das aus Italien zurückkehrende Heer Heinrichs II. eingeschleppt hatte. Dieselbe Seuche forderte noch neun Opfer unter den Mönchen; in den nämlichen Tagen starben der Abt Purchard II., Notkers Vetter (am 17. Juli), ferner drei Klosterlehrer: Ruodpert (am 16. Juli), Anno (am 9. Januar 1023) und Erimpert, welche drei mit Notker in einem Grabe vereinigt wurden. Ekkehard IV. dichtete ihnen die Grabschrift: *Epitaphium quatuor scolarum magistris eque tumulatis,* worin er Notker als ein zündendes Feuer der Gelehrsamkeit, *doctrinę fomes* v. 4,[3]) preist, die drei ersten zusammen als *doctores miros* (v. 2), den letzten, Erimpertus, als *discipulum clamor.*

Den Beinamen 'Teutonicus' erhielt Notker wegen seiner deutschen Übersetzungen. Das ist ausgesprochen in der über der Zeile stehenden Erklärung des ersten Verses jenes lateinischen Gedächtnisgedichtes im Liber Benedictionum (Kelle, LG. 1, 394 Z. 10; Baechtold, Anmerk. S. 17 Z. 10): *Teutonice propter caritatem discipulorum plures libros exponens.* Wirklich 'Notker Teutonicus' wird er genannt in einem Distichon, das als Bitte für sein Seelenheil am Schlusse der Einsiedler Handschrift der Notkerschen Psalmen steht: *Notker Tevtonicvs Domino finitvr amicos Gavdeat ille locis in para-*

[1]) Abgedruckt bei Kelle, LG. 1, 394 f.; Baechtold, Anmerkungen S. 17 f.; Meyer v. Knonau, Ekkeharts IV. Casus S. Galli S. LXXXV ff.

[2]) St. Galler Todtenbuch, hgb. von E. Dümmler und H. Wartmann, Mitteilungen zur vaterländischen Geschichte St. Gallens XI, 44.

[3]) Hattemer 2, 6; Dümmler, Z. f. d. A. 14, 49 f.

dysiacis[1]) (der zweite Vers stimmt nahezu überein mit Vers 12 des für Ekkehard IV. verfaßten Distichons, Z. f. d. A. 14, 48, und, etwas entfernter, mit Vers 6 des Epitaphs Ekkehards auf Notker und die Schulmänner, ebda S. 50). Das Distichon ist vielleicht von Ekkehard verfaßt.[2])

Aus der gelehrten Tätigkeit Ekkehards IV. können wir Schlüsse ziehen auf die reiche Anregung, die von seinem Lehrer Notker ausgegangen sein muß. Ihm verdankte er seine umfassende, wissenschaftliche Bildung; besonders lernte er von ihm die lateinische Schuldichtung sowie die kritische und glossatorische Behandlung von Texten. Einige deutsche Glossen von Ekkehards eigener Hand finden sich in St. Galler Schriften, besonders in seinem Liber Benedictionum.[3]) Für diese philologische Unterrichtsmethode hat er selbst unmittelbare Anhaltspunkte gegeben. Es wurden Übungsstücke in lateinischen Versen gemacht über Themata, die vom Lehrer gestellt waren, Dictamen diei debitum oder Dictamen magistro. Am Schlusse des Liber Benedictionum schreibt er am Rand *Dictamen debitum magistro* und darauf weiter, er habe dieses Dictamen und andere, die vom Lehrer zu schreiben aufgegeben worden seien, unter dessen Papieren gefunden und habe sie in dies Buch eingetragen, um die Jünglinge zu ebensolchem anzuspornen. Sein Lehrer, der diese Schulgedichte unter seinen Papieren aufbewahrt hatte, war kein anderer als Notker; denn er nennt ihn bei solchen Schularbeiten im Liber Benedictionum zweimal mit Namen: *Dictamen diei Notkero magistro* bezw. *Item debitum diei magistro Notkero,* ja er redet ihn einmal in demselben Liber Benedictionum unmittelbar an *Doctor* (*ó Notker*) *quod canto, ludeum narrasse memento.* — Textkritischen Einfluß Notkers können wir beobachten an einer fehlerhaften Handschrift des Orosius, die Ekkehard auf seine Anregung verbesserte: *domnus Notkerus abradi et utiliora iussit in locis asscribi*; und an einer korrigierten Stelle bemerkt er, daß Notker selbst diese Zeilen geschrieben habe: *Has duas lineas amandas domnus Notkerus scripsit, uiuat anima eius in domino.*

Notkers Sprache[4]) stellt den alemannischen Dialekt um das Jahr 1000 dar. Die Orthographie ist mit äußerster Sorgfalt behandelt und in ein die

[1]) Hattemer 2, 13; Piper, Die Schriften Notkers II, 644.

[2]) Dümmler a. a. O. S. 28 Anm. 2; Kelle, LG. 1, 271; Scherrer, Verzeichnis der Handschriften der Stiftsbibliothek von St. Gallen S. 9.

[3]) Kelle 1, 217 f. 271 f. u. 387 f. 410, wo die Verweise auf die betr. Stellen der Ahd. Gl. Bd. II zitiert sind; über Ekkehards glossatorische und textkritische Tätigkeit (lateinische Glossen) s. Dümmler, Z. f. d. A 14, 2 u. 18 ff.; Kelle 1, 268—271. 210 und Die St. Galler Deutschen Schriften usw. S. 31 f. (235 f.).

[4]) Flexion. J. Kelle, Das Verbum und Nomen in Notkers: a) Boethius, Wiener SB. 109 (1885), 229—316; b) Capella, Z. f. d. A. 30, 295—345; c) Aristoteles, Z. f. d. Phil. 18, 342—369; d) De syllogismis, de partibus logicae, de rhetorica arte, de musica, Z. f. d. Phil. 20, 129—150; J. Kelle, Untersuchungen zur Ueberlieferung - Uebersetzung - Grammatik der Psalmen Notkers, Schriften zur germanischen Philologie hgb. von Max Roediger, 3. Heft, Berlin 1889; Edith Elizabeth Wardale, Darstellung des Lautstandes in den Psalmen Notkers nach der S. Galler Hs. (englisch), Diss. Zürich (1893); F. Traeger, Studien zur Sprache von Notkers ‚Boetius' (Vokalismus), Münchner Diss. und Landshuter Gymnasialprogramm, Landshut 1906 (dazu Steinmeyer, Berliner Jahresbericht 1906 S. 86); Oscar Wolfermann, Die Flexionslehre in Notkers althochdeutscher Uebersetzung von Boethius: De consolatione philosophiae,

feinsten Möglichkeiten berücksichtigendes System gebracht. Vokale. Umlaut besteht, wie sonst, von *a* > *e*, nun aber auch, und zwar bei Notker zum erstenmal als Regel, von *û* > *iu*; altes *ê* ist *îe*, *ô* — *ûo*, *ai* ist *éi*, *au* — *óu*, *io* — *îe*. Die Vokale sind im Auslaut schon stark geschwächt, Notkers vokalisches Endsilbengesetz[1]) ist: 1. Unmittelbar auslautende Vokale bleiben, nur kurzes *i* ist zu *e*, kurzes *u* zu *o* geworden; 2. Alle kurzen durch Konsonanten gedeckten Endsilbenvokale werden zu *e*, alle langen bleiben erhalten.

Konsonanten. Notker hat einem Teil der wortanlautenden Konsonanten eine besondere Regelung gegeben; dieses Anlautsgesetz Notkers[2]) ist: Media *d* (= germ. *th*), *b* (= germ. *b*), *g* (= germ. *g*) steht, wenn das vorhergehende Wort endigt auf einen stimmhaften Laut, das ist Vokal, Liquida (*l r*), Nasal (*m n*); dagegen steht Tenuis *t*, *p*, *k* 1. wenn das vorhergehende Wort auf einen stimmlosen Laut endigt, das ist auf Tenuis *t p k*, (stimmlose) Media *d b g*, stimmlose Spirans *f h s z*; 2. am Anfang des Satzes. Beispiele: Media steht nach Vokal: *fûorta dih, mánegero bitterî, ánderro gûotes*; nach Liquida: *téil dés, téil besézen*; nach Nasal: *mán dáz, dien gûotên*; Tenuis steht: nach Tenuis *geskíhit tánne, héizent keuuált*; nach Media: *tóug taz, díng venément;* nach Reibelaut: *álles tínges, dés prístet, natûrliches kûotes*; am Satzanfang: *Tér brûoder, Kót hábêt.*

Einzelne Konsonanten. Dentale: *d* > *t*, aber *nt* ist *nd*; *t* > Spirans oder Affricata, geschrieben *zz*, *z*; *th* anl. > *d* bezw. *t*, je nach dem Anlautsgesetz, inl. ausl. *d*. Labiale: *b* anl. *b* oder *p*, je nach dem Anlautsgesetz, bleibt inl. ausl. *b*; *p* > Spirans *ff*, *f*; Affricata ist anl. *f*, inl. ausl. für germ. Gemination *pf*, aber *lf rf mf*. Gutturale: *g* anl. *g* oder *k*, je nach dem Anlautsgesetz, bleibt inl. ausl. *g*; *k* > Spirans *ch*; als Affricata anl. *ch*, inl. *nch* — ausl. *ng*, inl. *lch rch* — ausl. *lh rh*, für germ. Gemination *cch*, ausl. *g*. *h* fällt im Inlaut zwischen

Altenburg 1886. — Wortbildung. Ida Fleischer, Die Wortbildung bei Notker und in den verwandten Werken, eine Untersuchung der Sprache Notkers mit besonderer Rücksicht auf die Neubildungen, Diss. Göttingen 1901; Ida Fleischer, Erklärungen einiger isolierten Wortformen in Notkers Werken, Journal of Engl. and Germ. philol. 5, 353 f. (dazu Steinmeyer, Berliner Jahresbericht 1904 S. 108); K. Dahm, Der Gebrauch von *gi-* zur Unterscheidung perfektiver und imperfektiver Aktionsart im Tatian und in Notkers Boethius, Diss. Leipzig 1909. — Syntax. W. Manthey, Syntaktische Beobachtungen an Notkers Uebersetzung des Martianus Capella, Diss. Berlin 1903; Hermann Wunderlich, Beiträge zur Syntax des Notker'schen Boethius, Diss. Berlin 1883; Paul Diels, Die Stellung des Verbums in der älteren althochdeutschen Prosa, Palaestra 59, Berlin 1906; F. A. Feigl, Die Stellung der Satzglieder des Vollsatzes in Notkers Marcianus Capella, Programme des Stiftsgymnasiums der Benedictiner zu Melk Teil I—V, 1904—1908; R. Löhner, Die Wortstellung der Relativsätze im Boethius, Z. f. d. Phil. 14, 173—217. 300—330; Clarence Willis Eastman, Die Syntax des Dativs bei Notker, Diss. Leipzig 1898; H. Hänsel, Ueber den Gebrauch der Pronomina reflexiva bei Notker, Diss. Halle 1876; W. Göcking, Das Partizipium bei Notker, Diss. Straßburg 1905.

[1]) Braune, Ahd. Gr. § 59, 1; Braune, Beitr. 2, 125 ff.; H. A. Fenselau, Die Quantität der End- und Mittelsilben einschließlich der Partikeln und Präfixe in Notkers althochdeutscher Uebersetzung des Boethius: „de consolatione philosophiae" Teil I, Diss. Halle 1892.

[2]) Braune, Ahd. Gr. § 103; Israel Weinberg, Zu Notkers Anlautsgesetz, Sprache u. Dichtung H. 5, Tübingen 1911; E. Ochs, Beitr. 38, 354—358; A. Kruszewski, Die St. Galler Handschrift der Notkerschen Psalmenübersetzung und ihr Verhältnis zu den übrigen Schriften Notkers hinsichtlich des Anlautgesetzes und der Accentuation, Progr. Aachen 1898.

kurzen Vokalen aus mit Kontraktion: *zehen* > *zên, welehêr* - *weleêr* > *welêr,* andrerseits bleibt *h* auch: *slâhen, séhen, gescéhen* (in den Psalmen wird dann *i* > *ie*: *fieho*, so auch bei langem *î*: *lîhen* > *liehen*); nach langem Vokal fällt *h* aus: *gâes, hôo* oder *hô*; oder es bleibt, dann werden die langen Vokale gekürzt: *sâhen, hóhôr,* auch Diphthonge: *ziehen* > *zíhen, scuoha* > *scúha.*

Flexion. Schwacher G. D. Si. masc. und neutr.: *-en* (aus altalemann. *-in*); feminin. Abstracta auf *-î* (in allen Casus des Singular) haben im Plural *-în*: Si. *hôhî*, Pl. N. Ac. *hôhînâ*, G. *hôhînô*, D. *hôhînôn.* Die 2. Pl. hat *-nt*: *nement, nâment*; Pl. Ind. des schwachen Praet. hat *ô* : *-ôn ônt ôn*; Conj. Präs. der schwachen *ô*- und *ê*-Conj. hat *-oe -ee* : *minnoe, râmee*, oder *-oje* : *minnoie, habeie*; 1. 3. Conj. Prät. der schw. Verba haben lang *î*: *suohtî*; Conj. Präs. von *tuon* : *tuoe* oder *tûe* oder *tuoie.*

Notker hat seine Regeln dem innerhalb des Satzes gesprochenen Wort abgelauscht, darauf beruhten seine Beobachtungen des Wortanlautes. Seine Orthographie geht aus der Phonetik hervor. Er hatte sein Ohr ebenso auch geschärft für die Tonverhältnisse und damit schuf er ein klares und einfaches Akzentuationssystem:[1]) Jeder haupttonige lange Vokal hat den Zirkumflex, jeder haupttonige kurze Vokal hat den Akut. Damit ist zugleich sowohl Betonungsstärke als Tondauer bezeichnet. Oft steht der Zirkumflex auch auf langen Nebensilbenvokalen. Am regelmäßigsten ist die Akzentuierung im Boethius durchgeführt. Wie viel Gewicht Notker auf die Betonungsbezeichnung legte, ersehen wir auch aus seinem lateinischen Briefe an den Bischof Hugo II. von Sitten.

Auch eine ziemlich regelmäßige Interpunktion hat Notker in seinen Schriften angewendet. Er gebraucht gewöhnlich den Punkt, der im Innern eines Satzgefüges die Bedeutung unseres Kommas hat, aber noch häufiger gesetzt wird, auch nach ganz kurzen Satzteilen, wo wir in unserm heutigen Interpunktionssystem gar kein Zeichen anbringen würden. Am Ende des Satzes entspricht er unserm Punkt. Auch das Fragezeichen ? hat Notker, seltener jedoch Punkt und Strich oben !, noch seltener Punkt und Strich unten ;. Diese bezeichnen stärkere Abschnitte als der bloße Punkt.

Notkers Werke. Über seine wissenschaftliche Lebensarbeit spricht Notker in einem Briefe an den Bischof Hugo II. von Sitten (998—1017).[2]) Die Wichtigkeit dieses Schriftstückes wird bei den mancherlei Unklarheiten des Stils eine Übersetzung rechtfertigen:[3])

[1]) Braune, Ahd. Gr. § 8, 2; Baune, Beitr. 2, 127 ff.; Oskar Fleischer, Das Accentuationssystem Notkers in seinem Boethius. Z. f. d. Phil. 14, 129—172. 285—300; Kruszewski a. a. O.; Ochs a. a. O.; Paul Sievers, Die Accente in ahd. und as. Handschriften, Palaestra 57, Berlin 1909; Kelle, LG. 1, 253 f. 404.

[2]) Die Hs. des Briefes ist in Brüssel (Cod. G, s. unten): Piper, Die Schriften Notkers I S. XII. Er wurde aufgefunden von J. Grimm 1834, vgl. J. Grimm, Gött. gel. Anz. 1835, 907—915 (S. 911 ff.) und Kl. Schr. 5, 187—192 (S. 190 ff.); der Brief ist auch abgedruckt bei Hattemer 3, 3—6, Piper I, 859—861, Kelle, LG. 1, 395 f. — Ueber Hugo II. von Sitten s. Gelpcke, Kirchengeschichte der Schweiz 2, 117 f.

[3]) Vgl. Baechtold, Gesch. d. d. Lit. in der

„Dem Heiligen Herrn Bischof von Sitten H(ugo) entbietet Notker, Mönch des Heiligen Gallus, seinen Gruß. Sehr erfreut war ich, da ich durch Bericht des Boten Euer Wohlbefinden gehört habe. Ermahnt jedoch wegen meiner Antwort, was kann ich da anders sagen als die Worte durch Taten zu ersetzen? Ich habe den Willen gehabt und habe ihn noch jetzt, aber beschlossen sind wir in der Hand des Herrn, wir und unsere Werke, und über das hinaus, was er gestattet, können wir nichts tun. Es ist, Hugo, die Notwendigkeit, die treibt, nicht der (freie) Wille, und dem Auferlegten können wir nicht widerstreben. Aus diesem Grunde führen wir unsere Wünsche nicht aus. Auf jene Wissenschaften nun, in welche ich mich nach Eurer Meinung ganz vertiefen soll, die Ihr mir auferlegen wollt, habe ich verzichten müssen, und nicht ist es mir verstattet, sie anders zu pflegen denn als Hilfsmittel (zu andern Zwecken). Denn es müssen die kirchlichen Bücher, und diese in erster Linie, in der Schule gelesen werden, zu deren vollem Verständnis zu gelangen ohne Durchkostung jener (Hilfsmittel) unmöglich ist. Da ich wollte, daß unsere Schüler Zugang zu diesen hätten, wagte ich etwas bis dahin nahezu Unerhörtes zu unternehmen: nämlich lateinische Schriften versuchte ich in unsere Sprache zu übersetzen und das syllogistisch oder figürlich oder dialektisch Ausgedrückte durch Aristoteles oder Cicero oder einen andern Gelehrten aufzuhellen. Während ich dies an zwei Büchern des Boethius, der über die Tröstung der Philosophie handelt, und an einigen über die heil. Dreieinigkeit[1]) durchführte, wurde ich gebeten, auch einige Werke in die nämliche Sprache zu übersetzen, den Cato, die Bucolica des Virgil und die Andria des Terenz. Bald auch wünschte man, daß ich mich an der Prosa und an den (sieben freien) Künsten versuche und ich übertrug die Hochzeit der Philologie und die Kategorien des Aristoteles und die *Περὶ ἑρμηνείας* und die Prinzipien der Arithmetik. Dann kehrte ich zu der geistlichen Literatur zurück und vollendete den ganzen Psalter, interpretierend und nach dem Augustin erklärend. Auch den Hiob begann ich, habe jedoch kaum den dritten Teil beendigt. Nicht nur dieses,

Schweiz S. 61 f. — Scherer, MSD. 2. Aufl. S. 570—572; Paul Hoffmann, Die Mischprosa Notkers S. 102 ff.

[1]) Die Stelle ist verschieden erklärt worden (Wackernagel, Verdienste der Schweizer S. 26; Wackernagel, LG. 1², 103 Anm. 23; Steinmeyer, Z.f.d.A. 31, Anz. 13, 299; Scherer bei Wunderlich S. 4 und MSD. a. a. O. S. 572; Paul Hoffmann, Die Mischprosa Notkers S. 103). Sie ist folgendermaßen zu konstruieren und zu verstehen: *in duobus libris boetii* ... sind die beiden Bücher der Konsolation, die arbeitete er zuerst aus (die andern also erst nach Abfassung des Briefes). Im Parallelismus zu ‚*in duobus libris*' steht im zweiten Satz ‚*in aliquantis*', ergänze *libris*: also er arbeitete auch an einigen Büchern über die Trinität (vgl. auch die Uebersetzung Baechtolds S. 61). Gemeint sind des Boethius Abhandlungen über das Thema der Trinität, besonders: 1. De Unitate Trinitatis. Quomodo Trinitas unus deus ac non tres dii: 2. Utrum pater et filius ac spiritus sanctus de divinitate substantialiter praedicentur; 3. Liber de persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium. Bei Migne 64, 1247—1412 sind es fünf Stücke, zu deren jedem im 12. Jh. Gilbertus Porretanus einen Kommentar geschrieben hat (Migne a. a. O., Manitius S. 36). Ebenso hatte also wohl der Notker vorliegende Kommentar mehrere Teile und darum konnte er sagen, daß er mit einigen derselben beschäftigt war, ehe er an die Uebertragung der poetischen Werke ging.

sondern auch eine neue Rhetorik und einen neuen Computus und einige andere Werke habe ich lateinisch geschrieben. Vielleicht ist einiges davon wert in Eure Hände zu gelangen. Aber wenn Ihr sie haben wollt (denn es verursacht Kosten), so schickt mehrere Pergamene und Geld für die Schreiber und dann werdet Ihr Exemplare davon erhalten. Wenn sie zu Euch gelangt sind, so denkt, ich sei selbst zugegen. Jedoch ich weiß, daß Ihr am Anfang davor zurückschrecken werdet als vor etwas Ungewohntem. Aber nach und nach werden sie Euch wohl annehmbar werden und Ihr werdet eher imstande sein, sie zu lesen und zu verstehen, als man in der Muttersprache schneller begreift, was man in einer fremden Sprache entweder kaum oder nicht völlig begreifen kann. Man muß aber wissen, daß die deutschen Wörter nicht ohne Akzent geschrieben werden dürfen, ausgenommen die Artikel: sie allein werden ohne Akzent gesprochen, den Akut und den Zirkumflex. Ich aber werde, wenn der Herr es will, kommen. Länger aber bei Euch bleiben kann ich nicht aus vielen Gründen, die ich Euch jetzt nicht sagen kann. — Eure Bücher, d. h. die Philippica und den Kommentar zu Ciceros Topik, hat von mir der Abt von Reichenau erbeten, wofür er ein Pfand gegeben, das von größerem Werte ist. Denn teurer ist die Rhetorik Ciceros und Victorins trefflicher Kommentar, welche ich an Stelle jener in Ersatz habe, und er darf sie nicht ohne die Eurigen zurückverlangen, sonst gehören die Seinigen Euch und es erwächst Euch kein Schade. Mein Herr Bischof lebe wohl in Ewigkeit".

In diesem Schreiben legt Notker seine Stellung zu den wissenschaftlichen Prinzipien seiner Zeit dar und auf diesem Grund entwickelt er seine gesamte literarische Tätigkeit. Der Bischof hatte ihm empfohlen, sich ganz mit den sieben freien Künsten zu beschäftigen und das ist auch sein eigenster, innerster Wunsch. Aber seinen Pflichten kann er sich nicht entziehen und diese beschränken ihn auf die Schulwissenschaft. Also nur als Hilfsmittel für den Unterricht kann er die artes liberales betreiben, nur soweit als sie in das Verständnis der theologischen Literatur einführen. Aus diesem Grunde hat er denn auch das Außergewöhnliche unternommen, lateinische Werke ins Deutsche zu übersetzen und sie zu erklären. Dann gibt er die auf diese Weise abgefaßten Schriften an. Es sind elf. Sie zerfallen nach seiner eigenen Einteilung in vier Gruppen: a) 1. Des Boethius De consolatione philosophiae, 2. zum Teil De sancta Trinitate (des Boethius); b) poetische Denkmäler: 3. Cato, 4. Virgils Bucolica, 5. Terenz' Andria; c) aus dem Trivium: 6. des Marcianus Capella Hochzeit des Mercur und der Philologie, 7. die Kategorien und 8. *Περὶ ἑρμηνείας* des Aristoteles, 9. die Anfangsgründe der Arithmetik; d) endlich kehrte er mit 10. den Psalmen und 11. dem Hiob zur Theologie zurück (diese beiden letzten Schriften Notkers sind die einzigen, die Ekkehard IV. in jenem auf das Hinscheiden Notkers verfaßten Gedichte des Liber Benedictionum erwähnt, und dieser bestimmt hier den Job näher als die Moralia in Job von Gregor dem Großen, in denen die vierfache

Schrifterklärung angewendet ist [*in quartam linguam*, Baechtold, Anm. S. 17 v. 13; Kelle, LG. 1, 394 V. 13]). Außer diesen Übersetzungen schrieb er auch lateinische Werke, und zwar eine neue Rhetorik, einen neuen Computus (Kirchenzeitrechnung) und andere kleinere Stücke. Dann gibt er den Zweck an, zu dem er das Außergewöhnliche unternommen habe, lateinische gelehrte Werke ins Deutsche zu übersetzen: es ist das leichtere Verständnis, denn vieles kann in der fremden Sprache nur mit Mühe oder nicht vollständig klar begriffen werden. Es folgt noch eine Bemerkung über sein Akzentuationssystem und zum Schluß macht er Mitteilungen über Bücher, die ihm Hugo gesandt hatte: Ciceros Philippica und Topica; diese habe der Abt von Reichenau entliehen, dafür aber Ciceros Rhetorik und des Victorinus Kommentar zum Ersatz gegeben.

Es handelt sich also in diesem Brief um das Wissenschaftsgebiet der Zeit, das sind die Septem artes. Auf diese beschränken sich die theologisch-philosophischen Leistungen des 10. Jahrhunderts. Theologie und Philosophie, geistliches und weltliches Wissen, das Schriftstudium und die freien Künste waren nicht getrennt, sie waren als eine Einheit empfunden. Am höchsten aber unter den Lehrgegenständen des Triviums und des Quadriviums stand die Dialektik[1]). Gegen das Ende des 9. Jahrhunderts machte die Unterrichtsmethode bedeutende Fortschritte, und zwar durch die höheren Anforderungen, die man bei den Artes, besonders beim Trivium stellte. Alcuin hat für das Frankenreich seine drei Lehrbücher der Grammatik, Rhetorik und Dialektik als Vorstufe für die Theologie geschrieben.[2]) Besonders die in Dialogform gehaltenen Rhetorik und Dialektik (*Disputatio ... regis Caroli et Albini magistri*) sind indes nur bescheidene Anfänge, Excerpte aus Ciceros De inventione und der Ars rhetorica des Julius Victor für die Rhetorik, aus den pseudoaugustinischen Kategorien des Boethius De differentiis topicis und aus Isidors Etymologien Buch II für die Dialektik. In seinem Sinne arbeitete auch Hrabanus Maurus, über Rhetorik und Dialektik in seinem Lehrbuch für Geistliche De institutione clericorum Buch III, bes. Cap. 19 ff. Einen neuen Aufschwung nahm das Studium des Triviums dadurch, daß des Marcianus Capella Nuptiae Mercurii cum Philologia und des Boethius[3]) De consolatione Philosophiae zur Grundlage gemacht wurden. Der größte vorscholastische Gelehrte des Mittelalters, der Ire Scotus Eriugena[4]) (seit ca. 845 am Hof Karls des Kahlen), hat auch auf dem Gebiete der Propädeutik neue Bahnen gewiesen, und hier fand er Nachfolger, während er in der wirklichen Philosophie auf Jahrhunderte hinaus vereinsamt stand. Er schrieb einen Kommentar zum Marcianus Capella, einen ebensolchen verfaßte etwas später sein Landsmann Dunchad.[5]) Aus beiden Erklärungs-

[1]) Ueberweg-Heinze, Grundr. d. Gesch. der Philosophie 2^9, 172 f.; Prantl, Gesch. der Logik, Bd. 2, XIII. Abschn.

[2]) Ebert 2, 12 ff.; Manitius 1, 273 ff.

[3]) Boethius s. unten.

[4]) Scotus Eriugena: Ebert 2, 257 ff.; Prantl a. a. O.; Manitius 1, 323 ff. u. Register S. 745; Ueberweg-Heinze 2^9, 160 ff.

[5]) Dunchad: Manitius, Register S. 735.

schriften stellte Remigius von Auxerre[1]) (ca. 840—905), der Schüler Dunchads, seinen Kommentar zum Marcianus Capella zusammen. Remigius schrieb diesen und seine andern erklärenden Werke für den Schulgebrauch, und sie bilden die Grundlage für den Unterricht im Trivium für das Mittelalter. Notkers III. Wissenschaft aber ist eben die des Remigius. Das Gebiet seiner Schriften deckt sich zum Teil mit der Kommentierungstätigkeit des Remigius. Denn dieser schon hat Erklärungen geschrieben zur Consolatio Philosophiae sowie zu den Opuscula sacra des Boethius (worunter De sancta Trinitate), und zu Marcianus Capella, zu den Psalmen, zu Terenz und den Distichen Catos, vielleicht auch zu Virgils Eklogen, ja den Kommentar des Remigius zu Marc. Capella hat Notker selbst benutzt (s. unten).

Am ausgeprägtesten ist diese rationalistische Gelehrsamkeit vertreten durch Gerbert, den Lehrer der Domschule zu Rheims, der als Freund und Vertrauter der Kaiser Otto II. und Otto III. stark in die Politik eingriff und später als Papst Silvester II. (999—1003) mit diplomatischer Gewandtheit die hierarchischen Interessen zu vertreten begann, den berühmtesten Gelehrten der Zeit, der nicht nur, wie die meisten andern, das Trivium pflegte, sondern noch viel mehr die mathematisch-naturwissenschaftlichen Fächer des Quadriviums.

Theologie und Philosophie sind auch bei Notker vereinigt, nur mußte er in seiner Lehrtätigkeit einen Unterschied beobachten. Die Artes pflegte er, und sie in erster Linie, weil sie eine Vorschule für die Theologie, für das Verständnis der Schrift waren.[2]) Der Bischof von Sitten aber meinte, er solle seine Studien ganz den Artes widmen, diese nicht nur als Propädeutik ansehen; er wollte, daß er die Artes lediglich als Wissenschaft, theoretisch, pflegen solle, also so, daß er lateinische gelehrte Kommentare über diese Disziplinen schreiben solle und nicht bloß Schulübersetzungen veranstalten.

Die von Notker in seinem Brief erwähnten Übersetzungen sind sowohl philosophischen als theologischen Inhalts. Dem Trivium gehören an in Gruppe a: Boethius' Consolatio, in b: die Schriften metrice, die speziell der Rhetorik (Poetik) dienen, und die dialektischen Schriften von c; theologische Werke sind De Trinitate in a, Psalter und Hiob in b.

Aus der Schule hervorgegangen und für diese bestimmt sind Notkers Werke. Das meint Ekkehards IV. Ausdruck *propter caritatem discipulorum* in der Glosse zu dem ersten Vers seines Gedichtes über Notker (Baechtold a. a. O. S. 17 Z. 1; Kelle, LG. 1, 394 Z. 9). Einen Einblick in den Schulbetrieb gibt auch das, allerdings in ganz stereotyper Weise abgefaßte,

[1]) Remigius: Ebert 3, 234 ff.; Manitius 1, 504 ff. u. Register S. 756 f.; Ueberweg-Heinze 2⁹, 174 ff.

[2]) Das ist im Mittelalter das als selbstverständlich vorausgesetzte Verhältnis der gesamten Wissenschaften zur Theologie. Darum konnte Ekkehard IV. eine Widerlegung der Rhetorik, Dialektik und Grammatik vom Standpunkt der Kirche und der Heiligen aus sogar als debitum diei magistro, also doch wohl für Notker, schreiben, obgleich er selbst wie sein Lehrer diese drei Wissenschaften eifrig pflegte (Dümmler, Z. f. d. A. 14, 62 ff.).

Vakanzgedicht Ekkehards, in welchem er den Lehrer im Interesse der Schüler bittet, den Tag nach Dreikönig freizugeben (Dümmler, Z. f. d. A. 14, 17 u. 44 f.). Das Ungewöhnliche, das er in dem Briefe an Hugo an seinen Arbeiten so betont, liegt darin, daß er in der Schule die deutsche Sprache neben der lateinischen anwendete, während doch zu seiner Zeit die lateinische allein in der Klosterschule herrschte. Damit ist er der Schöpfer einer neuen Schulmethode.

In jenem Briefe gibt Notker die aufgezählten Schriften als seine eigenen Arbeiten an. Trotzdem hat die Ansicht Wackernagels (Verdienste der Schweizer S. 26) weite Verbreitung gefunden, die Werke seien nicht nur von dem Meister allein, sondern unter Mitwirkung seiner Schüler verfaßt worden.[1]) Aber es ist nunmehr endgültig erwiesen, daß Notker selbst die ganze große Arbeit allein geleistet hat. Die Sprache ist überall die gleiche, ebenso die Methode, desgleichen die Zitierung alter Autoren, die Vorliebe für Etymologien, die durchgehende Benutzung der Topica des Cicero bezw. des Kommentars von Boethius.

Verloren sind leider für uns: Boethius De sancta Trinitate, Cato, Virgils Bucolica und Terenz' Andria, die Principia Arithmeticae und endlich der Hiob. Einige der lateinischen Originale dieser Übersetzungen waren einst in der Klosterbibliothek in St. Gallen, wie aus deren Katalogen, dem Breviarium librorum des 9. Jahrhunderts und dem Katalog von 1461, zu ersehen ist.[2])

Bei der folgenden Besprechung der einzelnen Werke ist die Reihe eingehalten, in der sie Notker in seinem Briefe genannt hat.

Gruppe a.

1. Boethius de consolatione Philosophiae.[3])

[1]) Die Behauptung wurde zuerst von W. Wackernagel in seiner Schrift Die Verdienste der Schweizer um die deutsche Literatur, Basel 1833, S. 26 aufgestellt und wiederholt in seinem Ad. Lesebuch, 1. Aufl. (1835) S. XIII, dazu J. Grimm in seiner Besprechung, Gött. gel. Anz. 1835, 907 f. und Kl. Schr. 5, 187 ff. Die einheitliche Verfasserschaft Notkers ist bewiesen durch Kelle, der die ‚Uebersetzerschule' widerlegt hat in seiner LG. 1, 243 bis 245. 262. 402. 408, in den oben unter ‚Sprache Notkers' angeführten Abhandlungen (Verbum und Nomen im Boethius, Marc. Capella, Aristoteles, Syllogismen) und in seinen folgenden Werken: Die philosophischen Kunstausdrücke in Notkers Werken, Abhandlungen der Münchner Akademie 18 (1886) 1. Abth., Die rhetorischen Kunstausdrücke in Notkers Werken, Fortsetzung der Abhandlung Die philosoph. Kunstausdrücke in Notkers Werken, ebda 21 (1899) 3. Abth., Die S. Galler Deutschen Schriften und Notker Labeo, mit 6 Tafeln, ebda 18 (1888) 1. Abth.; vgl. ferner Scherer, Z. f. d. A. 21, Anz. 13, 298 f. u. MSD. II³, 406; P. Sonnenburg, Bemerkungen zu Notkers Bearbeitung des Boethius, Progr. des Kgl. Gymn. zu Bonn 1887; Wunderlich a. a. O.; Baechtold S. 73—75 u. Anmerk. S. 22; Paul Hoffmann, Die Mischprosa Notkers S. 103 ff.; Weinberg a. a. O.; Ochs a. a. O.

[2]) Die Nachweise s. bei Kelle, LG. 1, 234 ff. und hier im folgenden bei jedem einzelnen Werke.

[3]) Ausgaben. E. G. Graff, Ahd. Uebersetzung und Erläuterung der von Boethius verfaßten 5 Bücher De consolatione philosophiae, Berlin 1837; Hattemer 3, 7—372, dazu Steinmeyer, Z. f. d. A. 17, 452—464. 504, Piper, Z. f. d. Phil. 13, 305—316; Piper, Die Schriften Notkers I, 3—363, Lesarten S. XCVIII—CX. — Sprache s. oben S. 409 f. Anm. und bes. Kelle, Verbum und Nomen; Traeger, Studien; Fenselau, Quantität; O. Fleischer, Accentuationssystem; Wolfermann, Flexionslehre; Dahm, Präfix *gi-*; Wunderlich, Syntax; Löhner, Wortstellung; Sonnenburg, Bemerkungen z. Boeth.

Hss.: B. Stiftsbibliothek zu St. Gallen 825,[1]) 842 S. fol., 10./11. Jh., enthält Notkers Übersetzung der Consolatio auf S. 4—271 (S. 272—274 sind leer), darauf Notkers Übersetzung der Kategorien auf S. 275—338, dann S. 339—342 ein Bruchstück eines lateinischen Synonymenwörterbuchs. Die Hs. ist schon im Breviarium librorum des 9. Jhs. (Weidmann, Gesch. d. Bibl. von St. Gallen S. 398) und im Katalog von 1461 (ebda S. 413) verzeichnet. Im Boethius ist die Akzentuation am sorgfältigsten und am reichlichsten durchgeführt.

D. Bruchstück in der Züricher Stadtbibliothek[2]) Nr. 121 (s. unten S. 440), ca. 5 Seiten, Bl. 49v—51v.

Als Grundlage für seine Übertragung nahm Notker die St. Galler Hs. 844 der lateinischen Consolatio (Scherrer S. 287), was dadurch bewiesen wird, daß sein Text mit dem dieser Hs. Fehler, besonders aber den Prolog gemeinsam hat.[3]) Die lateinischen Erklärungen jedoch stammen aus einem lateinischen Kommentar zu der Consolatio. Sie finden sich auch in einer von Froumund von Tegernsee geschriebenen Handschrift am Rande oder zwischen den Zeilen (Anf. des 11. Jhs., jetzt in der Fürstl. Öttingen-Wallersteinschen Bibliothek in Maihingen.[4]) Notkers Kommentar und der Maihinger gehen also auf ein und dasselbe lateinische Original zurück, aber Notker hat einzelne Kapitel (75. 149. 151. 248) und auch umfangreiche rhetorisch-dialektische Erörterungen, die sich in der Maihinger Handschrift nicht finden.[5])

Es sind Bedenken erhoben worden, ob Notker das ganze Werk des Boethius bearbeitet habe (vgl. oben S. 412) oder nur die beiden ersten Bücher, während die folgenden von seinen Schülern verfaßt seien. Indessen ist die Sprache in Wortschatz und Syntax so einheitlich, daß an einem Autor nicht zu zweifeln ist.

Anicius Manlius Severinus Boethius,[6]) geb. um 480, einer der hervorragendsten Männer in Rom zur Zeit Theodorichs des Großen, im

[1]) Scherrer, Verzeichnis S. 278 f.; Hattemer 3, 9 f. 376; Piper I S. V; Steinmeyer, Z. f. d. A. 17, 449—464; Piper, Z. f. d. Phil. 13, 305—316. 322—337.

[2]) Abgedruckt bei Piper, Z. f. d. Phil. 13, 461—463, Lesarten bei Hattemer 3, 128 bis 131.

[3]) J. Kelle, Ueber die Grundlage, auf der Notkers Erklärung von Boethius De consolatione philosophiae beruht, Münchner SB. 1896, 349—356.

[4]) Zur Maihinger Boethius-Hs. des Froumund s. Ahd. Gl. 4, 400, ferner ebda 4, 317 Anm. 6; Manitius 1, 34.

[5]) Aug. Naaber, Die Quellen von Notkers: „Boethius de consolatione philosophiae", Diss. Münster 1911; Sonnenburg a. a. O. — Man wird nicht fehlgehen, wenn man annimmt, daß Notker für die Erklärungen auch den Consolatio-Kommentar des Remigius benutzt hat (Manitius 1, 518; andere Kommentare in Eyssenhardts Ausgabe von De Consolatione S. XXXXI ff.), denn er hat für seinen Kommentar des Marcianus Capella den des Remigius zugrunde gelegt und seine ganze wissenschaftliche Richtung steht unter der Einwirkung des Remigius. Der Boethiuskommentar des Remigius ist verloren. [Nachtrag: Hans Naumann ist in seiner umsichtigen, erst nach Abschluß des Obigen erschienenen Abhandlung: Notkers Boethius, Untersuchungen über Quellen und Stil, QF. 121, Straßburg 1913, zu dem gleichen hier vorausgesetzten Ergebnis gelangt.]

[6]) Ebert 1, 462 ff.; Manitius 1, 22—36; Ueberweg-Heinze 1[9], 391. 393. 396 ff. 2[9], 148 f.; Teuffel, Gesch. d. röm. Literatur, 6. Aufl., Leipzig-Berlin 1913, Register unter Boethius S. 558.

Jahr 510 Konsul, dem Theodorich befreundet, dann aber wegen Verdachts einer Verschwörung im Jahr 524 hingerichtet, wurde der Lehrmeister der Logik für das Mittelalter durch die Übersetzung der logischen Schriften des Aristoteles. Aber diese Werke betrafen doch nur das beschränkte Gebiet eines Wissenszweiges. Viel umfassender wirkte sein philosophisches Werk De consolatione Philosophiae. Es ist sein letztes Vermächtnis und sein „Glaubensbekenntnis". Als echter Weiser hat er in den bangen Zweifeln seiner Kerkerhaft, den Tod voraussehend, seine Tröstung in der Philosophie gefunden, in dem Bewußtsein, daß die Glückseligkeit nicht beruhe in den vergänglichen irdischen Gütern, sondern daß Gott das höchste Gut ist und das Ziel aller Dinge.

Boethius wird der letzte der römischen Philosophen genannt. Er war Christ, aber die Gedanken seines Trostwerkes zeigen nirgends christliche Färbung. Nichts vom Dogma, von Askese, Wundern und Heiligenkult, der Name Christi wird nie genannt. Heidnisch-klassisch ist die Vorstellungswelt mit ihrer antiken Mythologie und mit den gepriesenen Philosophen Plato, Aristoteles, Cicero, Seneca. Aber die hohen Ideen des Neuplatonismus und der römisch-stoischen Ethik, kommen sie den Christgläubigen nicht so vertraut an? Auch hier ist das Irdische das Minderwertige, auch hier steht Gott an der Spitze aller Dinge und ist das alleinige Ende unseres Strebens und die Seele sehnt sich zu ihm, nach ihrer jenseitigen Heimat; auch hier der strenge Dualismus zwischen dem Guten und dem Bösen. Und wenn noch ein fataler heidnischer Rest dabei sein mag, wie leicht ist er durch die allegorisch-symbolische Erklärung in das Kirchliche umzudeuten! Aber eine höchst merkwürdige Erscheinung in der Geschichte der Ideen ist es doch, daß dieses so klassisch empfundene, gar nicht von der kirchlichen Tradition berührte Werk zu einer der Hauptschriften des christlichen Mittelalters geworden ist, das nach den biblischen Büchern am meisten kommentiert wurde, zu der verbreitetsten Lektüre gehörte, in mehrere Volkssprachen überging (ins Angelsächsische durch Älfred den Großen, ins Provenzalische im 10. Jh.) und, mehr als dies alles, hervorragende Geister mit hohen Gedanken befruchtete. Zu der universellen Bedeutung ist die Philosophie des Boethius gekommen, sobald man in ihr einen Ausdruck der christlichen Weltanschauung fand. Dies geschah, wie oben erwähnt, bei den irischen Mönchen, besonders in den Schulen von Laon[1]) und Lüttich,[2]) bei denen überhaupt das Studium der klassischen Literatur in großer Blüte stand.

Aber der tiefe, ethische Gehalt, wenn der Mensch die letzte Erhebung darin findet, daß er sich Eins weiß mit der Gottheit, war es eigentlich gar nicht einmal, was diesem Trostbuch seine Bedeutung verschaffte. Zu dieser gelangte es durch die Gedankenform, in der es abgefaßt war. Der Formalismus der Begriffsbildung und Schlußfolgerungen machte es zu einem

[1]) Manitius 1, 502. 525. | [2]) Ebda S. 315.

Lehrbuch der Logik und zugleich der Rhetorik und Dialektik. Hier setzten die Kommentatoren ein und benutzten den schon kasuistischen Inhalt, um daran ihre Erörterungen über Begriffe und Schlüsse zu knüpfen. Das besonders eben ist in Notkers Boethius der Fall. Es ist ein rhetorisch-dialektisches Lehrbuch.[1])

Das Werk zerfällt in fünf Bücher. Die Philosophie erscheint dem vom Glück Verlassenen, laut Klagenden. Sie erforscht den Zustand seines Gemüts: er glaubt, daß die Gottheit die Quelle von Allem ist, und die göttliche Vernunft, nicht der Zufall regiert die Welt; aber nicht kennt er Gott auch als Zweck und Endziel (Buch I). Sie durchschaut das Wesen seiner Krankheit: es ist die Sehnsucht nach verlorenem Glück. Hier nun kann sie mit ihrer Heilung einsetzen. Sie tut es, indem sie ihn über das Wesen der Glückseligkeit belehrt. Zuerst behandelt sie das Thema negativ: das unstäte irdische Glück, die Lust, das Genießen, Ehre, Macht, Ruhm, Körperkraft, all dies ist nicht die wahre Glückseligkeit (Buch II und erster Teil von Buch III). Dann gibt sie die positive Bestimmung und offenbart ihm das wahre Glück: das ist das Gute, Gott. Gott aber ist auch das Ziel aller Dinge (Buch III zweiter Teil). Die Guten sind glücklich, die Bösen elend. Aber die Menschen urteilen anders, denn sie kennen nicht die Weltordnung: Gott ordnet alles zum Guten (Buch IV). Es gibt keinen Zufall. Es gibt einen freien Willen, der Sterbliche hat ungehemmte Freiheit der Entschließungen, bestehen aber bleibt doch die Allwissenheit und Vorsehung Gottes (Buch V).

Die Tröstung also, die die Philosophie verleiht, ist die Erkenntnis der wahren Werte des Lebens. Es sind die gleichen, wie sie die Kirchenväter lehren, nur in anderer Vorstellungsform, in klassischer Allegorie. Eingestreut sind Gedichte, Metra, von äußerst kunstreichem Versbau.

Der Stil. Notkers Boethius ist, wie fast alle seine Werke, in Mischprosa geschrieben, in den deutschen Text sind lateinische Wörter und Sätze des lateinischen Originals eingeschaltet. Die lateinisch-deutsche Mischprosa ist ein echter Ausdruck der Klosterbildung. Lateinische Wissenschaftswörter, technische Bezeichungen der Vorlage für religiöse, philosophische, historische Begriffe wurden nicht übersetzt, sondern einfach lateinisch beibehalten. Das ist der gelehrte „Jargon“ der Geistlichkeit.[2]) Die Mönche waren zweisprachig, sie hatten das Deutsche, die Sprache des Volkes, die *lingua theo-*

---

[1]) Deutsche Uebersetzung in mhd. Zeit: A. Bömer, Z. f. d. A. 50, 149—158.

[2]) Scherer, Leben Willirams, Wiener SB. 53 (1866), 293 f.; über Mischprosa s. ferner: Konrad Schiffmann, Notkers Mischprosa in seinem Kommentar zu den Psalmen X—XX und C—CIV inkl., 6. Jahresbericht des Gymnasiums in Urfahr, 1903, S. 15—43; Paul Hoffmann, Die Mischprosa Notkers des Deutschen, Palaestra 58, Berlin 1910 (vgl. R. v. Kralik, Deutsche Lit.Zeitung 1910, 2206 ff. 2470); J. Seemüller, Die Handschriften und Quellen Willirams, QF. 24, Straßburg 1877, S. 96. 104 f.; derselbe, Willirams deutsche Paraphrase des Hohen Liedes, QF. 28, Straßburg 1878, S. IX; Fr. Junghans, Die Mischprosa Willirams, Diss. Berlin 1893 (rez. von J. Seemüller, Z. f. d. A. 39, Anz. 21, 225—228).

disca (von ahd. *thioda* 'Volk' abgeleitet) als Muttersprache und lernten Lateinisch, die *lingua latina*, die Gelehrtensprache. Im Unterricht der Schule, wenigstens auf den untern Stufen, mußte das Deutsche noch mitgeführt werden, das später in den höheren Klassen aufgegeben wurde. Auch mit dem Glossierungsprinzip berührt sich die Mischsprache. Die deutschen Glossen hatten ja den Zweck, das Verständnis der lateinischen Grundlage zu erleichtern, man war also gewöhnt, Lateinisch und Deutsch unmittelbar beieinander im Texte zu haben. Das Klosteridiom der Mischsprache wurde dann auch geschrieben, es wird zu einer literarischen, zu einer Schriftsprache. Eine besondere Regel aber gab es für diese Kunstsprache nicht. Die Grundlage für die lateinischen Sprachbestandteile bildeten immer die wissenschaftlichen Begriffe, aber diese brauchten nicht in jedem Falle lateinisch ausgedrückt zu werden, und andererseits hinwieder konnten andere Satzteile des Originals außer den termini technici lateinisch beibehalten werden. Aber die Kernworte der lateinischen Einmischungen waren und blieben doch immer die Wissenschaftsbegriffe, und das waren zum größten Teil Substantiva.[1]) Diese Gelehrtensprache also konnte, da es eine bindende Regel nicht gab, von dem Einzelnen eigenartig geformt, sie konnte individuell stilisiert werden. Es konnte eine Kunstsprache erwachsen, in der die lateinischen Elemente in bewußter Absicht als künstlerische Stilmittel angebracht wurden. In Notkers Boethius ist die Mischsprache fast nur in den rhetorischen und dialektischen Einschaltungen angewendet, selten nur sind einzelne lateinische Wörter in dem ursprünglichen Boethiustext angebracht. Es gehen also zwei Stilarten durcheinander: 1. Die Wiedergabe des Grundtextes mit nur wenigen lateinischen Wörtern; die Darstellung des ursprünglichen Verfassers, des Boethius, soll allein zur Geltung kommen, die Erzählung vom Leid und der Heilung wirkt also für sich. 2. In diese erzählenden Partien sind eingeschaltet die lehrhaften, die rhetorischen und dialektischen, die historischen und naturwissenschaftlichen Erläuterungen und Erklärungen. In diesem gelehrten

[1]) Wenn Notker das Deutsche als Mittel zum Verständnis des lateinischen Textes einführte, so tat er dies nicht wegen der schwierigen Fremdworte und Fremdbegriffe, denn die ließ er mit Absicht meist lateinisch bestehen, da sie ja, wenn verdeutscht, noch schwerer begreiflich sein mußten. Die Erleichterung liegt vielmehr in der besseren Faßlichkeit des ganzen Satzes, des Gesamtinhalts. Man darf aber in der Annahme absichtlicher Stilisierung nicht zu weit gehen und bei jedem lateinischen Ausdruck einen besonderen Zweck von seiten der Autoren voraussetzen. Der „Geistlichenjargon" mußte doch den Verfassern aus dem täglichen Verkehr und aus dem Schulgebrauch ganz geläufig sein, sie wendeten ihn denn dann auch wohl im schriftlichen Ausdruck meist gewohnheitsmäßig an. Bestimmte Kategorien hat Schiffmann a. a. O. für die Psalmenübersetzung aufgestellt. Nur auf exaktem Wege durch Sammlung aller lateinischen Worte, durch genaue Beobachtung der Stellen, wo die wissenschaftlichen Begriffe lateinisch, aber auch wo sie deutsch ausgedrückt sind, kann die Mischprosa ergründet werden. Dazu sind die verwandten Erscheinungen beizuziehen: das Gedicht De Heinrico, der Liebesgruß im Ruodlieb, die lateinisch-deutschen und lateinisch-provenzalischen Gedichte der Carmina Burana; auch die Satire der Humanisten (z. B. De Generibus Ebriosorum) und selbst die maccaronische Poesie haben ihre Quelle in dieser Theologensprache. — Ueber „Barbarolexis" s. bes. Emil Henrici, Sprachmischung in älterer Dichtung Deutschlands, Berlin 1913.

Apparat, da ist die wirkliche Mischsprache am Platze, da sind auch die Begriffe und ihre logischen Erläuterungen lateinisch ausgedrückt.

Stellenweise hat Notker die in die Consolatio eingelegten lateinischen Gedichte, die Metra des Boethius, durch assonierende Reimpaare oder wenigstens durch vierhebige Verse wiederzugeben versucht:[1] *ketéta den uuáld kân . únde die áhâ gestân* Boeth. III, 122 (Piper I, 222, 28 f.); *Únde diu hínda báldo gîeng mít tien léuuôn . nóh háso húnt nefórhta . stílle uuórtenen fóne sánge* (Piper I, 223, 1—3); *únde ín dér vuûoft scúnta . dér lúzzel gemáhta . únde ín des vuîbes mínna lêrta . díu ímo den uuûoft ráhta . dáz sáng er . únde rôz . únz is hélla erdrôz* (Piper I, 223, 17—19). Die lateinischen Verse des Originals schon entsprechen hier in der Zahl der Hebungen deutschen Vierhebungsversen, denn es sind trochäische katalektische Dimeter, aber im lateinischen Text bei Notker sind die schwierig zu übersetzenden lateinischen Verse des leichtern Verständnisses wegen in lateinische Prosa aufgelöst.[2]

2. *De Sancta Trinitate[3] (verloren).

Es ist die Abhandlung des Boethius darunter zu verstehen (s. oben S. 412), aber nicht die ursprüngliche Gestalt, sondern der Kommentar des Remigius.[4] In dem St. Galler Katalog vom Jahr 1461 (Weidmann S. 413) sind drei Exemplare des lateinischen Traktates verzeichnet, von denen noch zwei vorhanden sind.[5]

*Gruppe b,

die verlorenen Übersetzungen dreier poetischer Werke (metrice scripta). Es waren Lehr- und Musterbücher für den Unterricht in der Rhetorik, also auch für die Poetik und Stilistik.

1. *Disticha Catonis (verloren).[6]

Eine Handschrift der lateinischen Disticha Catonis war im 9. Jahrhundert in der Bibliothek des Klosters St. Gallen vorhanden, laut dem Breviarium librorum (Hattemer 1, 421; Weidmann S. 394; Kelle, LG. I, 235 f. 396).

Notker selbst spricht vom Cato im Buch II Cap. 40 seines Boethius, das überschrieben ist De partibus philosophiae (Piper I S. 100). Die Stelle lautet *Tés pedêh óuh cato metrice zescrîbenne. án sînemo libello . dáz tir ánauáhet . Si deus est animus . nobis ut carmina dicunt* (101, 26—28). Er führt ihn an unter

[1]) Kelle, LG. 1, 250 f.; Kögel, LG. 1, 618 f.

[2]) Im Bau stimmen diese Verse Notkers sowie der im Cato mit den Beispielen in der Rhetorik ziemlich überein (s. oben S. 236 ff.). Es ist der alte dipodische Vers. Die deutschen Verse im Boethius haben einen etwas freieren Rhythmus. Aber innerhalb der sonst prosaischen Uebersetzung des Boethius achtete Notker wohl überhaupt nicht so streng auf den Bau dieser Verse. Besonders bemerkenswert ist, daß alle Verse Notkers nur in deutscher Sprache ohne lateinische Worte abgefaßt sind.

[3]) Die verlorenen Werke Notkers sind hier und im folgenden durch ein * bezeichnet.

[4]) Siehe dazu Manitius 1, 36. 518.

[5]) Scherrer Nr. 134 (11. Jh.) und 768 (12. Jh.). Diese beiden enthalten das alte Werk des Boethius, nicht den Kommentar des Remigius; Kelle, LG. 1, 234 f.

[6]) Zarncke, Der deutsche Cato S. 187 f.; Kelle, Die S. Galler Deutschen Schriften S. 47 (251) f. Zu der Uebersetzung des Cato, der Bucolica und der Andria s. Max Herrmann, Mitteilungen der Gesellschaft für Erziehungs- und Schulgeschichte 3, 7 f.

der 'philosophia humana', speziell bei den Ethikern: *Aethici sínt . tîe únsih lêrent háben réhte síte* (Z. 18f.), *Tîe ságetôn . uuîolih tir uuésen súle . societas humanę uitę* (Z. 25 f.), im Gegensatz zu den Theologen, den Lehrern der 'philosophia divina' (S. 100 Z. 26). Statt des Titels „Disticha" zitiert er den eben angeführten ersten Vers derselben *Si deus est animus* usw. (Zarncke S. 175, 1). Das ganze Kapitel 40 des zweiten Buches der Consolatio, „De partibus philosophiae", in welcher diese Stelle über Cato steht, gehört aber nicht zum Originaltext des Boethius, sondern ist eine jener zahlreichen philosophischen Einschiebungen und ist von Notker wohl dem von ihm benutzten Kommentar entnommen. In letzter Hinsicht liegt Augustinus De civitate Dei VIII, 2 und 3 zugrunde.[1])

In Notkers Logik ist die Übersetzung eines Catonischen Distichons (4,11) aufgenommen: *Vbe man álliu dîer fúrtin sál nehéin só harto só den mán* (Piper I, 594, 13f.; MSD. I[3], 58. II[3], 134). Dieser deutsche Satz stammt höchst wahrscheinlich aus seiner verlorenen Catoübersetzung.[2]) Es ist ein Reimpaar von vier Hebungen, dessen Reimwörter assonieren, *sál* : *mán*. Demnach war Notkers Cato, wenn die Verse tatsächlich aus seiner Übersetzung stammen, in Reimpaaren abgefaßt, und das gleiche wäre dann auch für seine Übersetzungen des Terenz und der Bucolica Virgils anzunehmen. Allerdings ist demgegenüber zu berücksichtigen, daß die Metra in Boethius' Consolatio von Notker fast durchweg in Prosa übertragen sind.

2. *Virgils Bucolica (verloren).

Virgils Werke besaß die St. Galler Klosterbibliothek aus der Sammlung des Abtes Grimald († 872), deren Werke im Anhang zum Breviarium des 9. Jhs. verzeichnet sind (Volumen Virgilii poetae, Weidmann S. 400; Kelle LG. 1, 235. 396); zwei noch erhaltene Folioblätter des 9. Jhs. (Cod. 1394), worauf Bucol. Ecl. VIII, stammen vielleicht aus jenem Codex Grimalds (Scherrer, Verzeichnis S. 459 Nr. 1394 VII). In einer logischen Erörterung seiner Boethiusübersetzung Buch II Cap. 4 führt Notker die Stelle Ecl. 9, 24 f. an: *Also virgilius chád. Inter agendum occursare capro. cornu ferit ille caueto* (Piper I, 55, 19f.). Das lateinische Zitat hat er jedenfalls in dem von ihm benutzten Kommentar vorgefunden. Die Bucolica wurden besonders wegen des sprachlichen Ausdrucks in den Schulen gelesen (*Fructus legentis agnita maxime proprietas expressa latinitatis est*, Conrad v. Hirsau ed. Schepß S. 73).

3. *Die Andria des Terenz (verloren).

Wie Virgil, so gehörte auch Terenz zu den Lehrmitteln der Grammatik und Rhetorik im 11. Jahrhundert.[3]) Auch zu Terenz schrieb Remigius

[1]) Naaber S. 52f.

[2]) Baechtold, LG. S. 73.

[3]) Specht, Unterrichtswesen S. 100ff. 119. 305; Comparetti, Virgilio nel Medio evo, übersetzt von Lüdtke S. 122; Manitius im Register unter Vergilius S. 762f. und Terentius S. 760; desgl. Ebert unter Virgilius und Terentius im Register von jedem der drei Bände seiner Literaturgeschichte; Creizenach, Geschichte des neueren Dramas 1[2], Register S. 623; Hrotswitha in der Vorrede zu ihren Dramen und v. Winterfeldts Ausgabe S. 106. Vgl. auch den Eingang der Vorrede des Eugraphius (5./6. Jh.) zu seinem

einen Kommentar, der aber verloren ist (Manitius 1, 511). Die Vermutung wird gerechtfertigt sein, daß auch hier Notker unter dem Einfluß des Remigius stand.

Notker erwähnt Terenz im Boethius gleich nach dem Cato: *Aber terentius comicus tér nelêrta nîeht tie mores . uuîolih sie uuésen súlîn . núbe ér ánterôta. uuîo corrupti sie sîn án dien ménniskôn . Pe díu chád er . Descripsi mores hominum . iuuenumque . senumque. Táz chît . ih ánterôta dero ménniskôn síte* (Piper I, 101, 29—102, 1). Also auch Terenz gehört wie Cato zu den Ethikern, jedoch lehrt er, wie man es nicht machen soll. Eine Stelle aus der Andria (1, 1, 11) ist zitiert im Boethius Buch IV Cap. 39 als Beispiel für lateinisch *liberalitas*: *Álso terentius chît . seruiebas liberaliter . Dáz chédên uuír . Dû dienotôst uuílleuualtigo* (Piper I, 273, 29—31).

Unter den Komödien des Terenz war besonders die Andria in den Schulen als rhetorisches Hilfsmittel gebraucht. Von ihr heißt es in dem Prolog des Eugraphius: *Ac prima (comoedia) nobis ea sit, quae et pueris semper est tradita* (Eugraphius ed. Wessner a. a. O. Z. 6 f.).

Gruppe c.

1. Marcianus Capella, De nuptiis Philologiae et Mercurii.[1])

Hs.: St. Gallen 872, 11. Jh., enthält auf S. 4—170 Buch I und II des lateinischen Werkes mit der Übersetzung Notkers. „Der Codex ist bis S. 80 ein Rescriptus, . . . die ausgelöschte, wenig ältere Schrift, enthielt einen grammat. Traktat“[2]); mit S. 92 wechseln die Schriftzüge. Die Handschrift ist in dem Katalog von 1461 verzeichnet: *Liber Marciani felicis Cappelle . Idem barbarice* (Weidmann S. 422; Kelle, LG. I, 236. — Die Akzentuation ist hier nicht so sorgfältig wie im Boethius.

Die Handschrift enthält also nur die beiden ersten Bücher des Marcianus Capella. Ob Notker bloß diesen Teil übersetzt hat oder noch mehr, das ganze Werk, ist nicht sicher. Nach den Worten seines Briefes an Hugo von Sitten, *transtuli nuptias philologiae*, muß man auf Übersetzung des Ganzen schließen.

Bei diesem Werke Notkers sind wir in der Lage, bestimmt zu wissen, daß er den Kommentar des Remigius[3]) benutzt hat, denn er teilt dies in

Terenzkommentar: *Cum omnes poetae virtutem oratoriam semper versibus exequantur, tum magis duo viri apud Latinos, Virgilius et Terentius* (Aeli Donati Commentum Terenti ed. P. Wessner, Teubner 1908, Vol. III pars prior, Eugraphii commentum continens, S. 3).

[1]) Ausgaben von Notkers Marcianus Capella: E. G. Graff, Althochdeutsche Uebersetzung und Erläuterung der von Martianus Capella verfaßten zwei Bücher De nuptiis, Berlin 1837; Hattemer 3, 257—372, dazu Steinmeyer, Z. f. d. A. 17, 450. 464—474. 504. 18, 160, und Piper, Z. f. d. Phil. 13, 316—322; Piper, Die Schriften Notkers I, 685—847, Lesarten I S. CLXXVI—CLXXXXII. — Sprache s. oben S. 409 f. und bes. Kelle, Verbum und Nomen; Manthey, Syntaktische Beobachtungen; Feigl, Stellung der Satzglieder.

[2]) Scherrer, Verzeichnis S. 302; Hattemer 3, 259—262; Piper I S. LXXXIX f.

[3]) Zum Kommentar des Remigius s. Manitius I, 513—515 und Register S. 749; Eyssenhardts Ausgabe des Marc. Cap. Einl. S. III u. XXVIII ff. Der Kommentar ist noch nicht gedruckt, eine ausführliche Vergleichung zwischen Notkers Uebersetzung mit dem Kommentar unter Benutzung von zwei Münchner Hss. desselben gibt Karl Schulte, Das Verhältnis von Notkers Nuptiae Philo-

den ersten Worten der Einleitung selbst mit: *Remigius lêret unsih tisen auctorem in álenámen uuésen gehéizenen martianum* usw. (Piper I, 687, 5 f.). Remigius wieder stützt sich auf die Kommentare seiner irischen Lehrer, des Johannes Scotus Eriugena und des Dunchad. Hier können wir Notkers Übersetzungsmethode gut beurteilen: er hat seine Vorlage eingehend benutzt, viele der kommentierenden Zusätze stammen großenteils aus ihr, aber er hat keineswegs den ganzen, sehr umfangreichen Kommentar des Remigius ausgeschrieben, sondern prüfende Auswahl getroffen, auch oft gegensätzliche Behauptungen aufgestellt. Wir lernen auch hier Notker als einen selbständig denkenden Gelehrten kennen. Wie im Boethius, so ist auch hier das schwierige, geschraubte Latein der Vorlage durch Änderung der Wortstellung dem Lesenden und Lernenden genießbarer gemacht.[1]) Die lateinischen Termini sind wie im Boethius selten in dem Grundtext, öfter in den kommentierenden Teilen belassen.

Von der Person des Marcianus Capella[2]) ist fast nichts bekannt. Er war Afrikaner aus Karthago, Neuplatoniker, Heide, und schrieb sein Werk um 410—430. Es ist eine Enzyklopädie der sieben freien Künste, verbrämt durch eine Allegorie, nach der es den Titel trägt 'Hochzeit der Philologie und des Merkur'. Buch I und II, gerade die, welche allein wir in Notkers Bearbeitung besitzen, enthalten die mythisch-allegorische Einkleidung.

Merkur, der sich vermählen will, befragt auf Rat der Virtus den Apollo, der ihm vorschlägt, die Philosophie, die gelehrteste Jungfrau, zur Frau zu nehmen. Merkur, Apollo und Virtus ziehen zum Palast Jupiters in den Himmel, um diesem den Wunsch Merkurs vorzutragen. Die Versammlung der Götter erteilt die Zustimmung zu der Vermählung (Buch I). Die Braut wird von ihrer Mutter Phronesis geschmückt, von den neun Musen gefeiert, von den vier Kardinaltugenden begrüßt, von den drei Grazien mit Anmut begabt und in Jupiters Palast zum Himmel geleitet. Die Götter sind versammelt. Sie erhält die Hochzeitsgeschenke. Unter diesen sind sieben Mägde, das sind die sieben freien Künste (Buch II). Jedes der folgenden sieben Bücher (III—IX), die aber in unserer Handschrift nicht mehr überliefert sind, ist nun einer der Wissenschaften gewidmet und zwar in der Reihenfolge des Triviums und Quadriviums. Eingestreut sind Gedichte in verschiedenen Rhythmen und auch alle Bücher, außer Buch VIII, beginnen mit solchen. Die Nuptiae sind von Anfang an als Lehrbuch der sieben Künste angelegt, die ja auch in Buch III—IX im einzelnen, abgesehen von der sich zwischendurch schlingenden Allegorie, schulmäßig behandelt werden. Durch diesen Zweck unterscheidet sich das Werk des Marcianus Capella von Boethius'

logiae et Mercurii zum Kommentar des Remigius Antissiodorensis, Forschungen und Funde, hgb. von Franz Jostes, Bd. III H. 2, Münster 1911.

[1]) W. Manthey, Syntaktische Beobachtungen, s. oben.

[2]) Ueber Marcianus Capella: Manitius 1, Register S. 749; Teuffel a. a. O., Register unter Martianus Capella S. 569; Ueberweg-Heinze 2⁹, Register S. 390; Prantl, Geschichte der Logik a. a. O. Ausgabe: Martianvs Capella Franciscvs Eyssenhardt recensvit, Lipsiae (Teubner) 1866.

Trostbuch, denn dieses hat die ethische Tendenz der Vereinigung des Menschlichen mit dem Göttlichen, und der starke wissenschaftliche Einschlag in der Consolatio liegt im Stoff selbst, weil eben die Philosophie es ist, welche jene Einheit herstellt. Zu einem Lehrmittel der Rhetorik und Dialektik ist des Boethius Werk erst durch die Schulmänner und Kommentatoren des früheren Mittelalters gemacht worden.

Für die Schulgelehrsamkeit des Triviums und Quadriviums war Marcianus Capella das wichtigste Handbuch und wurde oft kommentiert (s. Manitius, Register S. 749). In den Schulen konnte es wegen des schwierigen Lateins allerdings erst bei vorgerückten Studien gebraucht werden.[1])

In der dritten Gruppe des Notkerschen Briefes folgen nun zwei logisch-dialektische Schriften des Aristoteles:

2 und 3. Die Kategorien und die Hermeneutik (De interpretatione, *Περὶ ἑρμηνείας*).[2])

Hss.: A. St. Gallen 818,[3]) 296 S. fol., 11. Jh., enthält S. 3—143 die Kategorien, S. 143—246 die Hermeneutik, dann folgen Ciceros Topica S. 247 bis 287 und De optimo genere oratorum S. 288—295. Dieselbe Handschrift ist im Katalog von 1461 verzeichnet mit den Worten Translacio Notkeri in Periermenios Aristotelis (Weidmann S. 417).

B. St. Gallen 825, die gleiche Handschrift, welche den Boethius enthält, auf welchen die Kategorien folgen (S. 275—338).

Die beiden Handschriften A und B gehen unabhängig voneinander von einem gemeinsamen Original ab. B ist von A stark verschieden.

Beide griechische Abhandlungen des Aristoteles sind von Boethius ins Lateinische übersetzt und mit Kommentar versehen worden; diese lateinischen Kommentare des Boethius hat dann Notker ins Deutsche übertragen. Die Kommentare des Boethius tragen den Titel Commentariorum in categorias Aristotelis libri IV (verfaßt 510); bezw. In librum Aristotelis de interpretatione editionis secundae id est maiorum commentariorum (nach 510), das ist der größere Kommentar des Boethius zur Hermeneutik, der für wissenschaftlich Vorgeschrittenere bestimmt war (2. Ausgabe), während der kleinere, elementarer gehaltene Kommentar für Anfänger geschrieben war (1. Ausgabe). Der lateinische Text der Kategorien und der Hermeneutik, der Notker zur Vorlage gedient hat, ist noch vorhanden, und zwar in den St. Galler Hss. 817 und 830, die beide aus dem 11. Jh. stammen und in dem Katalog von 1461 aufgezeichnet sind. In Nr. 817 steht der Text der

[1]) Specht S. 84 u. Register S. 404.

[2]) Ausgaben. E. G. Graff, Ahd. Uebersetzung und Erläuterung der aristotelischen Abhandlungen: *κατηγοριαι* und *περι ἑρμηνειας*. Abhandlungen der Berliner Akademie 1835 S. 267 ff. und Sonderabdruck 1837; Hattemer 3, 373—526, dazu Steinmeyer, Z. f. d. A. 17, 450 f. 474—503. 18, 160, und Piper, Z. f. d. Phil. 13, 322—337; Piper, Die Schriften Notkers I, 365—588, Lesarten I S. CX—CXLI u. CXLI—CXLVII. — Sprache s. oben S. 409 f. und bes. Kelle, Verbum und Nomen. — Kelle, Die philosophischen Kunstausdrücke usw. und Die rhetorischen Kunstausdrücke usw.; R. Schmidt, Die Kategorien des Aristoteles in S. Gallen. Erlangen 1874.

[3]) Scherrer, Verzeichnis S. 276; Hattemer 3, 375 f.; Piper I S. V.

Kategorien auf S. 6—38, der Kommentar auf S. 44—202, der Text der Hermeneutik S. 203—220, der Kommentar dazu S. 221—339; in Nr. 830: die größere Ausgabe der Hermeneutik auf S. 3—264 (Scherrer S. 275 f. und 281 f.; Weidmann S. 421 G 23 u. B 23).

Die Kategorien des Aristoteles sind die acht (oder zehn) Hauptgattungen, in welchen unsere Begriffe (das Denkbare) zusammengefaßt sind, Begriffsgruppen. Im allgemeinen kann man den Inhalt der vier Bücher, wie sie bei Notker vorliegen, folgendermaßen bestimmen: B. I, Piper S. 367 bis 398: Substanz; B. II, S. 398—448: Quantität; B. III, S. 449—468: Qualität; B. IV, S. 468—491: Relation, Zeit (De priore, simul), Tätigkeit (motus), S. 491—495.

Da das Grundgesetz des Aristoteles lautet: die Sprache ist der Ausdruck des (gemeinsamen) Denkens, so ist der Begriff das ausgesprochene Wort; der Satz das ausgesprochene Urteil; die Verbindung von Sätzen, die im Verhältnis von Voraussetzungen (Prämissen) und Folgerungen stehen, ist der Schluß.

Die Hermeneutik behandelt dieses Verhältnis von Wort — Satz — logischer Satzverbindung zu Begriff — Urteil — Schluß. Des Boethius Kommentar der Hermeneutik, De interpretatione, ist in sechs Bücher geteilt. B. I bespricht Nomen, Verbum; B. II: Oratio (enuntiatio, dictio), Nomen und Verbum; B. III: Gegenwart, Vergangenheit, Zukunft; B. IV. V. VI enthalten die Urteile.

4. *Principia arithmeticae (verloren).

Mit dieser mathematischen Abhandlung ist Notker auf das Gebiet des Quadriviums übergegangen. Welches lateinische Kompendium er hier bearbeitet hat, ist aus der kurzen Angabe in dem Briefe an den Bischof Hugo nicht zu ersehen. In dem ältesten Bücherverzeichnis der Bibliothek von St. Gallen, dem Breviarium des 9. Jahrhunderts, ist eine Arithmetica Boeti notiert (Weidmann S. 365) und im Katalog von 1461 ein Tractatus de arte calculatoria (ebda S. 417, F 15). Man denkt am ehesten, daß Notker auch hier dem Boethius gefolgt ist und also dessen Institutio arithmetica benutzt hat. Aber in seinem Briefe nennt er hier den Namen des Verfassers seiner Quelle nicht, was er sonst immer tut.[1])

Gruppe d.

1. Der Psalter.[2])

Hss.: R. St. Gallen 21,[3]) fol. 578 S., 12. Jh., enthält auf S. 8—574 Not-

[1]) Kelle, Die S. Galler Deutschen Schriften Notkers S. 46 (250), LG. I, 235. Ueber Mathematik im früheren Mittelalter s. Moritz Cantor, Vorlesungen über Gesch. der Mathematik, Bd. 2, 2. Aufl., Leipzig 1894, S. 769—857.

[2]) Ausgaben. J. Schilter, Thesaurus antiqu. teut. 1726, tom. I pars 1 pag. 1 ff.; Hattemer 2, 10—532, dazu Steinmeyer, Z. f. d. A. 21, Anz. 3, 138—164, und Piper, Z. f. d. Phil. 11, 275—285; Piper, Die Schriften Notkers Bd. II; Facsimile aus dem Seeoner Blatt in München, Cgm. 188 (Hs. U[1]), bei Petzet u. Glauning Nr. XIV. — Sprache s. oben S. 409 f. u. bes. Kelle, Untersuchungen zur Ueberlieferung; Wardale, Darstellung des Lautstandes; Kruszewski. Die St. Galler Hs. . . . hinsichtlich des Anlautsgesetzes; Mischprosa s. oben S. 419 (Schiffmann, Paul Hoffmann).

[3]) Scherrer, Verzeichnis S. 8—11 (Abschrift des 17. Jhs., Cod. 1286, ebda S. 443);

kers Psalmen mit den Cantica und den katechetischen Stücken. Am Schluß steht das wahrscheinlich von Ekkehard IV. verfaßte Distichon (s. oben S. 408 f.). Die Handschrift ist sehr schön geschrieben und beginnt mit zwei Zeichnungen auf S. 4 und 5; eine prachtvolle Initiale B zeichnet das Anfangswort des Psaltertextes (*Beatus*) auf S. 8 aus.[1]) Die Handschrift gehörte einst dem Kloster Einsiedeln, laut Beischriften auf S. 5 und S. 577 aus dem 14. Jh., und ist über hundert Jahre jünger als die Abfassung des Originals. Zu des Chronisten Metzlers Zeit, der 1639 starb, war die Hs. noch in Einsiedeln. Wie sie nach St. Gallen kam, ist unbekannt. Der Text hat ziemlich viele Fehler, manche sind von späteren Korrektoren gebessert. Die Anlauts- und Akzentuationsregeln sind zwar im Prinzip durchsichtig, jedoch im einzelnen nicht streng durchgeführt. Die Sprache trägt zum Teil schon den Charakter des 12. Jahrhunderts.

R.* Loubèresches Manuskript, bezw. Schilters Abdruck. Die Handschrift, die sich noch 1675 in St. Gallen befand, ist verloren. In diesem Jahre ließ sie der französische Gesandtschaftssekretär Simon de la Loubère in Solothurn abschreiben. Von dieser jetzt verschollenen Abschrift wurde 1698 eine Kopie für Joh. Schilter genommen und diese wurde dann in seinem Thesaurus Teil I, 2, 1 ff (1726) abgedruckt. Eine Abschrift von Schilters Kopie, für Rostgaard in der Kgl. Bibliothek zu Kopenhagen angefertigt, jetzt noch daselbst, ist neben dem Schilterschen Texte wichtig, weil sie nachträglich noch einmal mit dem Loubèreschen Manuskript verglichen worden war.[2])

R und R* haben gemeinsame Fehler, gehen also auf ein und dasselbe Original zurück, das nicht ganz sorgfältig war. Dieses schon hatte nicht mehr die konsequente Sprache und Orthographie wie die Notkerschen Schriften des 11. Jahrhunderts.

S. Codex Vadianus, ehemals in St. Gallen, ebenfalls verloren, wird erwähnt von dem St. Gallischen Bürgermeister Vadianus in seiner Farrago antiqu. de collegiis et monasteriis Germaniae veteribus (1547).[3]) Die katechetischen Stücke, welche den Abschluß der Psalmenübersetzung Notkers bilden, sind aus Codex S öfter gedruckt worden.[4]) Am Ende dieser Handschrift standen wahrscheinlich die mehrfach sonst überlieferten acht Hexameter auf die drei Notkere, nicht jenes Distichon Ekkehards IV., das die Hs. R schließt.[5])

Hattemer 2, 9—24; Piper I S. XCI, II S. I; MSD. II³, 402.

[1]) Zwei Abbildungen bei Piper, Aelt. d. Lit. S. 346 ff. (die Initiale B mit der Umschrift *Incipit translatio barbarica psalterii Notkeri Tertii*; die Zeichnung auf S. 5 der Hs.: König David, sitzend, umgeben von vier Musikern, auf dem Psalter spielend; das Bild auf S. 4 stellt die thronende Maria mit dem sein Buch überreichenden Dichter dar). Initialen auch bei Hattemer 3, Taf. I u. II.

[2]) Die Geschichte der Hs. und der Kopien s. bei Kelle, LG. 1, 240—242. 401; Kögel, LG. 2, 606 f.; MSD. II³, 402; Steinmeyer, Die Vorlage für De la Loubères Abschrift von Notkers Psalter, Beitr. 33, 61—94.

[3]) Die Geschichte der Vadianischen Handschrift s. bei Kelle, Die S. Galler Deutschen Schriften Notkers S. 22 (226) ff. und LG. 1, 236 bis 240. 398—400.

[4]) Siehe Piper I S. XCV und II S. XIV bis XVII; MSD. Nr. 79 u. II³, 402 f.

[5]) Kelle, LG. 1, 274. 411.

W¹. Basler Blatt I, Pergamentdoppelblatt der Basler Universitätsbibliothek, vom Anfang des 11. Jhs., aus einer sehr guten, dem Original zeitlich fast gleichen Handschrift (dem jetzt verlorenen Vadianischen Codex?), enthält Ps. 136, 5—137, 8; 139, 7—140, 6.[1])

W². Basler Blätter II, zwei Pergamentdoppelblätter der Basler Universitätsbibliothek, 11. Jh., stammen wahrscheinlich aus St. Gallen. Der Text ist weniger sorgfältig als der in W¹. Sie enthalten den größten Teil der Notkerschen Cantica.[2])

U¹. Seeoner Blatt, Kgl. Bibliothek in München, Cgm. 188, aus der Benediktinerabtei Seeon am Chiemsee, 11. Jh., enthält Ps. 10, 4—18.[3])

U². Baumburger Blatt, Universitätsbibliothek in München, Ms. 4°. 910, 11. Jh., aus Kloster Baumburg in Oberbaiern, wahrscheinlich aus derselben Handschrift stammend wie U¹, enthält Ps. 21, 19—22, 3.[4])

V. Wallersteiner Blatt, 11. Jh., in der Fürstl. Öttingen-Wallersteinschen Bibliothek zu Maihingen, enthält Ps. 104, 30—105, 5.[5])

X. St. Pauler Blätter, drei Pergamentblätter des 12. Jhs. im Benediktinerstift St. Paul in Kärnten (gegründet 1083), stammen aus St. Blasien im Schwarzwald, dessen Benediktinermönche 1809 nach St. Paul übergesiedelt waren; sie enthalten Ps. 17, 37—51. 118, 170—120, 1.[6]) X weicht einige Male von den vorher genannten Handschriften im Wortlaut des Textes stärker ab durch Zusätze und Auslassungen, in der Übersetzung lateinischer Worte und in der Einteilung.[7]) Es ist eine Übergangsform zwischen den St. Galler Handschriften und der später zu besprechenden Hs. Y.

A. Aschaffenburger Blatt (Stiftsbibliothek), Pergamentblatt spätestens aus der Mitte des 12. Jhs., enthält Ps. 28, 1—8.[8]) A ist ebenfalls eine Übergangsform zwischen der originalen St. Galler Überlieferung und Y.

T. Kgl. Bibliothek in München, Clm. 7637, aus Indersdorf, 84 Bl. 4°, 12. Jh., enthält auf Bl. 45 Notkers Paternoster.[9])

Y. Die Wiener Notker-Handschrift, die Ambras-Wiener Psalmen, eine Überarbeitung in bairischem Dialekt. Die Hs., K. K. Hofbibliothek in Wien Nr. 2681, 11. Jh., von vielen Händen geschrieben, stammt aus Schloß Ambras

---

[1]) Abgedruckt bei Wackernagel, Die altdeutschen Hss. der Basler Universitätsbibl. (1835) S. 9—18; s. Hattemer 2, 535—537 u. Facsimile 3 Taf. III; Piper I S. XCVI; Kelle, LG. 1, 236. 265 f. 397 f. 409.

[2]) Ebenfalls bei Wackernagel a. a. O.; Hattemer a. a. O.; s. Piper I S. XCVI; Kelle, LG. 1, 236. 266. 398. 409.

[3]) Abgedruckt bei Massmann, Denkmäler deutscher Sprache und Literatur 1828, H. 1 S. 120—122; s. Hattemer 2, 535 f. u. Facsimile Bd. 3 Taf. IV u. V; Piper I S. XCVI; Kelle, LG. 1, 236. 398.

[4]) Abgedruckt von W. Golther, Z. f. d. A. 37, 276—279.

[5]) Hattemer 2, 532—534. 535 u. Facsimile 3, Taf. IV; Piper I S. XCVI; J. Kelle, Ueber ein in Wallerstein aufgefundenes Bruchstück der Notkerschen Psalmenübersetzung, Wiener SB. 143 (1901) Nr. 15; Kelle, LG. 1, 236. 398.

[6]) Gefunden und abgedruckt von Alfred Holder, Germ. 21, 129—134; Piper I S. XCVI f., abgedruckt Bd. II S. V—XIII; Kelle, LG. 2, 44. 268.

[7]) Heinzel, Z. f. d. A. 21, 160—177.

[8]) Von dem innern Deckel einer Hs. des 15. Jhs. losgelöst und veröffentlicht von Steinmeyer, Beitr. 30, 1—6.

[9]) MSD. II³, 403; Massmann, Abschwörungsformeln Nr. 56, S. 49. 163—165; Piper I S. XCVI.

bei Innsbruck und ist im Kloster Wessobrunn abgefaßt worden.[1]) Sie enthält den ersten und den dritten Teil der Psalmen, Ps. 1—50 und 101—150, und außerdem die Wessobrunner Predigten und Wessobrunner Glaube und Beichte.[2]) Der Dialekt ist bairisch;[3]) die Psalmen sind wohl, wie die Predigten und Glaube und Beichte derselben Handschrift, im Kloster Wessobrunn geschrieben. In dem Wessobrunner Bibliothekskatalog des 12. Jahrhunderts sind als Nummern 7—9 verzeichnet: *prima, secunda, tertia pars psalterii.*[4]) Ob darunter unsere nur den ersten und dritten Teil der Psalmen enthaltende Handschrift gemeint ist, das ist allerdings sehr fraglich. Die Akzentuation und das Notkersche Anlautssystem sind aufgegeben.

Y entfernt sich noch stärker von dem Vulgattexte als X. Es ist eine Umarbeitung in einseitig theologischem Sinne, wobei das weltliche Wissen der Artes ausgeschaltet wurde, das in den grammatikalischen, rhetorischen, dialektischen, historischen und mythologischen Einschaltungen niedergelegt war, und nur das Religiöse, das zugleich das Populäre war, beibehalten ist. Aus dem humanistischen Werke Notkers ist ein rein theologisches geworden. Eine neue Zeit war in Deutschland heraufgekommen, ein neues Mönchtum, beherrscht von der cluniacensichen Askese (s. Bd. II dieser Literaturgeschichte). Das Leben war ganz dem Dienste Gottes geweiht, die Weltverneinung verbannte alles Weltwissen. Ein Ausdruck dieser klerikalisierenden Bestrebungen in dem Gebiete der deutschen Literaturgeschichte ist diese Bearbeitung von Notkers Psalmen. Der Abt Wilhelm von Hirsau war der erste und gewaltigste Eiferer, der diese neue Idee der Gottesherrschaft durch die Weltabtötung unter seinen Mönchen einführte (1077). Von dem einsam in dichten Wäldern gelegenen Schwarzwaldkloster verbreitete sich der Hirsauer Orden schnell und wuchs zur entscheidenden Macht im Kampf zwischen Kaisertum und Papsttum. Viele Klöster des Schwarzwalds (wie St. Blasien), Oberschwabens, Baierns, der Steiermark, Kärntens (darunter auch St. Paul) wurden durch die Hirsauer Mönche reformiert. In einem Schwarzwaldkloster ist die rein theologisch gerichtete Umarbeitung von Notkers Psalmen verfaßt, die unserer Wessobrunner Hs. Y zugrunde liegt, aus St. Blasien auch stammen die ebenfalls schon stark geänderten St. Pauler Blätter.

Die Umarbeitung von Y ist eine gründliche. Erwähnt ist schon die Ausschaltung der weltlichen Gelehrsamkeit. Auch das sprachliche Gewand ist ein anderes geworden. Die lateinischen Worte sind meist durch deutsche ersetzt — nur bekanntere sind manchmal lateinisch stehen geblieben —,

[1]) Siehe oben S. 316 Wessobrunner Gl. u. B. I und S. 335 Wesssobrunner Predigten; MSD. II³, 403 f. 418 f. 421. 440; Piper I S. XCVII. III S. 1 f.

[2]) Ausgaben. Notkers Psalmen nach der Wiener Handschrift hgb. von Richard Heinzel und Wilhelm Scherer, Straßburg 1876, dazu Ernst Henrici, Z. f. d. A. 22, 226—231; Piper, Die Schriften Notkers III. Bd., Wessobrunner Psalmen, Predigten und katechetische Denkmäler.

[3]) R. Heinzel, Wortschatz und Sprachformen der Wiener Notker-Handschrift, Wiener SB. 80 (1875) S. 679—744. 81 (1875) S. 203 bis 350. 82 (1876) S. 523—540.

[4]) Becker, Catalogi Nr. 113 S. 229.

wodurch der Text außer den Psalmversen nun so gut wie ganz deutsch ist. Die neuen Verdeutschungen stimmen der Mehrzahl nach nicht mit den in Notkers Text über den Zeilen stehenden Glossierungen zusammen, sondern sie weichen sehr oft davon ab, woraus zu schließen ist, daß das Original von Y überhaupt keine Glossen hatte. Die bei Notker durch die Erklärung der einzelnen Sätze zerrissenen lateinischen Psalmverse sind jetzt zu ganzen Versen hergestellt, so daß immer zuerst der lateinische Psalmvers vollständig steht, dann die deutsche Erklärung ebenfalls zusammenhängend folgt. Der lateinische Psalmtext ist überhaupt ein anderer als der in dem ursprünglichen Werke Notkers, aber die Wessobrunner Übersetzung folgt trotzdem nicht ihrem neuen lateinischen Text, sondern dem alten Notkers. Aber alle die neuen Grundsätze sind keineswegs verständig durchgeführt, die Redaktion zeugt von Flüchtigkeit und Mangel an literarischer Bildung.

Der Notkersche Text, welcher die Grundlage für die Bearbeitung Y bildete, stimmte nicht genau mit den andern uns erhaltenen Handschriften von Notkers Psalmen überein. An vielen Stellen hatte diese vorauszusetzende Notker-Handschrift eine bessere Fassung als die auf uns gekommenen Handschriften.

Eine Abschrift von Notkers Psalter und seinem Job, also von seinen beiden wichtigsten religiösen Werken, ließ sich die Kaiserin Gisela, die Gemahlin Konrads II., anfertigen.[1]) Das ist zu entnehmen einer Glosse in Ekkehards IV. Liber Benedictionum: über Z. 7 f. des betr. Gedichtes steht *Kisila imperatrix operum eius avidissima Psalterium ipsum et Job sibi exemplari sollicite fecit* (Kelle, LG. 1, 394, Z. 16 f.; Baechtold, LG. Anmerkungen S. 17 Z. 16 f.): „Die Kaiserin Gisela, voll Verlangen nach seinen (Notkers) Werken, ließ sich angelegentlich eben den Psalter und den Job abschreiben." Das geschah wahrscheinlich bei jenem Besuche, den Gisela mit ihrem Sohne, dem nachmaligen Kaiser Heinrich III., im Jahr 1027 im Kloster St. Gallen machte, von dem die Annales Sangallenses majores berichten (Mon. Germ. Script. 1, 83). Freilich über alle Zweifel erhaben ist die Mitteilung Ekkehards wenigstens in dieser Form nicht.[2])

Eine jüngere Umarbeitung von Notkers Psalmen aus dem 14. Jahrhundert ist die Münchner Notkerhandschrift, Cgm. 12, aus dem Kollegiatstift St. Nicolaus bei Passau. Sprache und Wortschatz sind in den Gebrauch des 14. Jahrhunderts modernisiert, der Text, besonders in den gelehrten Teilen, ist gekürzt.[3])

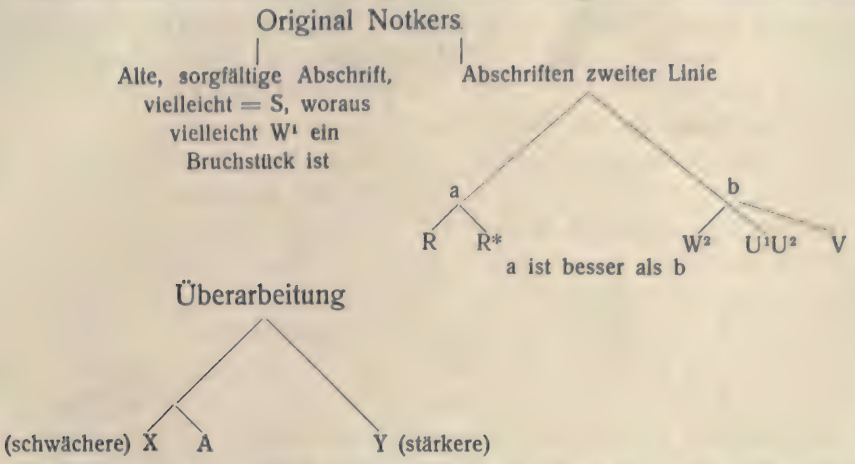
[1]) Dümmler, Z. f. d. A. 14, 28 f.; Heinzel-Scherer, Wiener Notker S. XLVII f.; Kelle, LG. 1, 264 f. 408 f. und 2, 43; Kelle, Die S. Galler Deutschen Schriften S. 16 (220).

[2]) Heinzel a. a. O. stellt die Vermutung auf, diese für die Kaiserin Gisela gefertigte Abschrift sei die „populäre" Ausgabe gewesen, die Grundhandschrift der hier besprochenen Wessobrunner Bearbeitung. Es ist aber nicht wahrscheinlich, daß so bald nach Notkers Tode in seinem eigenen Kloster in Verkennung seiner hohen Ziele eine solche Verderbung seines großen Werkes vorgenommen worden sein sollte.

[3]) Proben daraus in Docens Miscellaneen 1, 32 f.; J. Steffen, Ueber die Münchener

Die Überlieferung von Notkers Psalmen ist manchfaltig, aber sie kommt dem Urtext nicht so nahe, wie dies bei den andern Werken Notkers der Fall ist, denn von diesen besitzen wir gute Handschriften, während die Haupthandschrift der Psalmen, die St. Galler Hs. R, ziemlich jünger ist als das Notkersche Original und fehlerhafter als die sonstigen Handschriften Notkerscher Werke.

Das Handschriftenverhältnis[1]) läßt sich in folgendem Schema darstellen:



Als Quelle[2]) für die Erklärung seiner Psalmen gibt Notker selbst in seinem Briefe an den Bischof Hugo Augustinus an, damit sind gemeint die für die Psalmenauslegung im Mittelalter maßgebenden Homilien Augustins „Enarrationes in Psalmos“ (Exemplare davon werden im St. Galler Katalog von 1461 erwähnt, Weidmann S. 405). Auch im Text zitiert er Augustinus einige Male (an sieben Stellen). Aber nicht das ganze umfangreiche Psalmenwerk Augustins gibt er wieder, er bringt nur einen Auszug: kaum den zwanzigsten Teil hat er übernommen, oft mit Änderung der Gedankenfolge im Inhalt, aber sonst in starker Abhängigkeit. Weggelassen ist vor allem das Predigtmäßige, das von Augustin unmittelbar für die Hörer Berechnete. Stark ist auch die Expositio in Psalmos Cassiodors benutzt (im St. Galler Breviarium des 9. Jhs. und im Katalog von 1461 sind Exemplare verzeichnet, Weidmann S. 381. 413 P 11—R 11). Er nennt ihn zweimal. Aus ihm zieht er hauptsächlich die wissenschaftlichen Bemerkungen über Grammatik, Rhetorik, Naturgeschichte. Den Hieronymus zitiert er ebenfalls zweimal, und er muß wohl dessen — verlorenen — Psalmenkommentar benutzt haben (Jeronimus super [in] psalterium im Katalog von 1461, Weidmann S. 407 S 5. 408 B—D 7; ein Psalterium optimum glossatum in Grimalds Bibliothek ebda S. 397). Von Eigenem hat Notker nicht viel hinzugetan,

Notkerhandschrift des 14. Jhs., Diss. Greifswald 1900, dazu Steinmeyer, Berliner Jahresbericht 1900 S. 77.

[1]) Heinzel, Z. f. d. A. 21, 160—177.

[2]) Ernst Henrici, Die Quellen von Notkers Psalmen, QF. 29, Straßburg 1878, dazu Steinmeyer, Z. f. d. A. 23, Anz. 5, 216—221; Seiler, Z. f. d. Phil. 10, 228—238.

aber doch ist er in der Auswahl frei und mit Kritik verfahren. Abweichend von Augustin läßt er nicht immer erst auf den ganzen lateinischen Psalmvers den Kommentar folgen, sondern oft werden die einzelnen Sätze der Psalmverse übersetzt und kommentiert, so daß diese Verse in einzelne Glieder zerlegt sind. Die Worte der Psalmverse sind meist ganz ins Deutsche übertragen; oder sie sind nicht unmittelbar übersetzt, sondern in Kommentarform gebracht, dann also in Mischprosa geschrieben. Der lateinische Psalmentext ist die in die Vulgata aufgenommene Version des Hieronymus, das Psalterium Gallicanum, jedoch mit Abweichungen, die zu Augustin und Cassiodor, also zur Itala, stimmen. Der Wiener Notker hat die Italastellen meistens durch die der Vulgata ersetzt.[1])

Die Psalmenübersetzung diente, wie die andern Arbeiten Notkers, der Schule, dem Unterricht, nicht zu Predigtzwecken als Homiliensammlung.[2])

Abweichend von allen anderen Handschriften Notkers haben die Einsiedler (St. Galler) Hs. R und das Loubèresche Manuskript R* Interlinearglossen; auch die verlorene Hs. S besaß solche, denn drei Glossen aus derselben sind uns durch Marquard Freher und Melchior Goldast, von denen uns kurze Auszüge aus S überliefert sind, erhalten.[3]) Ein großer Teil der von Notker lateinisch gelassenen Wörter und Sätze ist über dem Text verdeutscht, viele sind aber auch unübersetzt geblieben. Die Glossierungen reichen nur bis Ps. 108, dann finden sie sich nur noch vereinzelt (Ps. 111. 112. 118 V u. X [Cantica quindecim graduum, Piper II, 545—547] 129. 138. 141. 144. 146 [Canticum Deuteronomii, Piper II, 624]). Die Übersetzungen sind, ganz in der Art der Interlinearversionen, wörtlich gemacht, aber doch mit einer gewissen Freiheit in der Wortstellung und mit Absicht auf leichtes Verständnis. Besondere Grundsätze bei der Wahl der glossierten Wörter sind nicht zu erkennen, aber jedenfalls tritt der Zweck, den lateinischen Text klar zu machen, oft zutage. So werden verdeutlichende Wörter gegen den lateinischen Grundtext zugesetzt: *in cantico lętitia in sánge ist fróuueda* Ps. 67, 1 (Piper S. 252); *discipulus mîn scuôlare* 34, 4 (S. 117); *peccata dîne sunda* 38, 13 (S. 144); *conscientiam in mînero geuuiȝȝeni* 68, 20 (S. 268); *inimici dina fíginda* 79, 5 (S. 329); *ex ętternitate ûȝȝer dinero êuuicheite* 91, 9 (S. 389); *supra quam potestis ferre danne ir iȝ irlîden múgint* 79, 6 (S. 329); *occulta* (erg. *delicta) toûgen sunda, aliena frómeda sunda* 18, 14 (S. 60); *humanum genus ál manchunne* 76, 6 (S. 308). Gegensätze werden durch Zusetzung des antithetischen Wortes bestimmter gemacht: *(Aber mîn) stultum-sapientius est hominibus unfruôti ist uuîsera menniscon fruôti* 68, 6 (S. 265); *Finis daȝ ende des iúngeren* 79, 10 (S. 330) gegenüber *prioris des altrin* 79, 11.

[1]) Ernst Henrici, Der lateinische Text in Notkers Psalmencommentar, Z. f. d. A. 23, 217—258.

[2]) Die letztere Ansicht vertrat W. Wackernagel in seiner Literaturgeschichte 1³, 106 und in seinem von Max Rieger herausgegebenen Buche ‚Altdeutsche Predigten und Gebete', Basel 1876 S. 323; darnach Heinzel-Scherer S. XX; dagegen aber Henrici, Die Quellen Notkers S. 30—43; Kelle, LG. 1, 246. 402.

[3]) Kelle, LG. 1, 273. 411.

Aber das Streben nach Verständlichmachung kann nicht der einzige Grund zur Glossierung gewesen sein, denn oft werden ganz bekannte lateinische Wörter wie *Deus, filius, homo, terra, mons, lapis* übertragen, oder das deutsche Wort steht schon kurz vorher oder nachher im Text selbst, oder es ist kurz vorher glossiert worden. Der Beweggrund also scheint gewesen zu sein, überhaupt zu glossieren um zu glossieren, was dann mit jener regellosen Freiheit ausgeführt wurde, die durch das ganze Glossenwesen geht. Bestimmte Grundsätze sind demnach nicht festzustellen, eine völlig einheitliche Übersetzung aller lateinischen Worte war von vornherein nicht beabsichtigt.

In der Art der Übersetzung bekundet sich ein feines Sprachgefühl. Schwierige Begriffe des lateinischen Textes sind in der Glossierung durch treffende deutsche Worte wiedergegeben, und zwar herrscht das Bestreben nach Abwechslung im Ausdruck. Gerade in der Verwendung der Synonyma zeigt sich die Übung des Verfassers im Glossieren und die Beherrschung des Sprachmaterials. Einige Male sind auch lateinische Glossen eingestreut. Eine Auswahl charakteristischer deutscher Glossen möge das Übersetzungsverfahren kennzeichnen:

Sehr verschiedenartig ist die Wiedergabe von *ecclesia,* dem jeweiligen genaueren Sinn des Wortes im Satze angepaßt: *sáminungo* (Dat.) 30, 12 (S. 99), *samenunga* (Nom.) 67, 27 (S. 260), ferner 68, 36 (zweimal, S. 272), 78, 1 (S. 325), 79, 16 (S. 331), 101, 23 (S. 425), 88, 7 (S. 367); *ęcclesiarum gesamenungon* 67, 26 (S. 260), 103, 4 (S. 434); *uuîhsamenunga* 55, 1 (S. 211), 55, 7 (S. 212); *brût* 18, 6 (S. 57), 91, 11 (S. 389), 103, 19 (S. 438); *kótes brût* 5, 2 (S. 11), 9, 15 (S. 25), 17, 17 (S. 50); *prûtsámenunga* 28, 10 (S. 91), 44, 13 (S. 172), 47, 12 (S. 183), 49, 20 (S. 193), 50, 20 (S. 198), 65, 15 (S. 250), 77, 54 (S. 320); *prûtsámina* 47, 3 (S. 181), 90, 9 (S. 385); *cristenheît* 8, 2 (S. 20), 30, 11 (S. 98), 34, 18 (S. 120), 47, 2 (S. 181), 64, 11 (S. 245), 77, 68. 69 (S. 323), 79, 1 (S. 328), 85, 1 (S. 353), 85, 16 (358), 87, 16 (S. 364), 104, 7 (S. 444), 108, 30 (S. 474); *chilichun* (Dat.) 28, 8 (S. 91), 74, 8 (S. 302), 102, 22 (zweimal S. 432), 106, 24 (S. 462); *liûtchilchun* (Dat.) 34, 18 (S. 120); *ęcclesiis Gotis holdon* 103, 26 (S. 440); *filii ecclesie mine prutsúne* 30, 12 (S. 99); *corpus ęcclesię sámenthafti prûtsáminungo* 30, 4 (S. 96); *corpus Christi i. ęcclesia* 68, 16 (S. 267); *corporis Christi lichamen . i . ęcclesię* ebda (S. 268); *[Christus] cum corpore* [*Christus*] *mit ęcclesia* 74, 10 (S. 303); auch für Synagoge sind mehrere Glossierungen gegeben: *synagoga diû geládeta* 49, 1. 4 (S. 189. 190), *der nôtsámenungo* 68, 9 (S. 265), *diu zuogezógena* 72, 23 (S. 291), *diû gezógena* 86, 5 (S. 360), *dero zuôgedúnsenun* 72, 1 (287), *genôtzogitûn* 79, 16 (S. 331).

Andere erwähnenswerte Übersetzungen sind: *natura anaburt* (oft); *religio ehalti* 32, 2 (S. 106); *in paradyso in ziêrgárten* 6, 4 (S. 15), *paradysí zartkártin* 95, 10 (S. 404), *in terra uiuentium in paradyso* 20, 11 (S. 65), *de terra uiuentium fone paradyse* 108, 15 (S. 471); *euangelium pétinbrot* 29,

10 (S. 95), *kuôt ârende* 32, 5 (S. 107); *angelus chundare* 33, 8 (S. 113), 34, 10 (S. 118), *angeli mezpotin* 70, 19 (S. 280); *archangeli furstchúndera* 34, 9 (S. 118), *furstpoten* 70, 19 (S. 280); *diaboli des tiêuels* 15, 4 (S. 41), *diabolum regem den urtiêfel chúninch* 90, 13 (S. 386), *diabolo nidirrise* 7, 2 (S. 17), *diaboli níderrîsis* 7, 15 (S. 19), *diabolum níderrise* 28, 1 (S. 89), *diabolo níderfalle* 67, 13 (S. 256), *diabolus níderfal* 103, 26 (S. 440), *Diabolus der uuíderfliêz* 58, 4 (S. 222), *diabolo uuíderflúzze* 59, 2 (S. 226), *diabolum ze rukkesturze* 18, 14 (S. 60); *satanas fiánt* 69, 4 (S. 274); *Christus Iesus der háltendo christ* 79, 16 (S. 332), *iesus der haltendo* 82, 3 (S. 343); *ex persona christi in christis stal* 3, 2 (S. 7), *in persona martyrum in déro marterero stal* 9, 14 (S. 25), *personarum acceptor êinhalbháldâre* 96, 8 (S. 407); *phariseorum déro scêitiudon* 18, 9 (S. 58), *pharisei súnderman* 48, 5 (S. 185), *súndirguôte* 68, 4 (S. 264), *sundirlébin* 93, 1 (S. 394); *scribę uuerchpriêuin* ebda; *scismaticos sitouángiren* 22, 4 (S. 73); *heretici irrare* 73, 15 (S. 297), *hereticos gelouboírren* 22, 4 (S. 73); *aruspices ánebétâre* 73, 15 (S. 297); *mathematici calstrare* ebda; *manna crúzzemélo* 77, 24 (S. 315); *Originale peccatum adâmis sunda* 17, 6 (S. 48), 68, 27 (S. 271). Verdeutschung biblischer Eigennamen: *ierusalem ánasicht frídis* 5, 8 (S. 13), *in ierusalem ¸in frídeuuarto* 64, 2 (S. 242), *cęlestis ierusalem diu hímelisca burch* 36, 18 (S. 130); *syônis hôun uuárto* 52, 7 (S. 203), *in syon in hôhuuarto* 64, 2 (S. 242), *ûffen syon hôunuuárta* 77, 54 (S. 320), *in syon ûffen uuarto* 83, 9 (S. 348), *ciuitas syon purg hohuuarto* 71, 4 (S. 283); *caluaria hoûbetkíbilla* 43, 1 (S. 160), *perichkíbilla* 105, 19 (S. 454), (*fone*) *caluaria* (*fone*) *chálobérge* 66, 1 (S. 178), *filiis caluarię sunin chála kíbillun* 41, 1 (S. 153); *filiis chore houbetkíbillun chíndin* 43, 18 (S. 163), *kébelchinden* ebda (S. 164), *cháluuin chind* 46, 7 (S. 179), *filiis chore filiis calui des cháliuuin chíndin* 84, 1 (S. 350); *terram Chanaan daz lant* 73, 20 (S. 299); *ûzzer ęgypto* (*ûzzer*) *fínstirlande* 80, 11 (S. 337); *babylonię scántpurge* 44, 11 (S. 172), 64, 2 (S. 242); (*úber*) *lybanum* (*úber*) *hômberg* 71, 16 (S. 286, zweimal), (*ûfen*) *lybano monte* (*ûfen*) *suôzstanchperge* 91, 13 (S. 390); *in genesi an chunnobuôche* 92, 1 (S. 391); *in exodo an ûzfartpuôche* 89, 13 (S. 381); *in leuitico an êouuartpuôche* 50, 9 (S. 196); *israel Gotes ánesêo* 52, 7, (S. 203), *israhelita Gotes uuáranémo* 88, 1 (S. 365); *iacob únderscranch* 52, 7 (S. 203), *iacob israhelen hindirscránchâre Gótanauuártâre* 83, 9 (S. 348); *iste Samaritanus est dirro ist unserro gellunburg slahto* 73, 18 (S. 298); *in Beelzebub mit coûkele* 65, 3 (S. 246); *saulus* Gloss. *lupus, Paulus* Gloss. *humilis* 55, 8 (S. 213); *Cesarem den rômchêiser* 75, 2 (S. 303); *iani porta uuîch porta* 45, 10 (S. 177). Eine Reihe von Glossen geben nicht nur Übersetzungen des lateinischen Grundwortes, sondern enthalten zugleich eine Erklärung desselben (was auch bei manchen der vorhergehenden schon angenommen werden kann): *in arbore* wird nicht nur übersetzt durch *an demo boume,* sondern näher bestimmt durch *an demo fíchpoûme* 34, 12 (S. 119); (*fóne*) *lancea militis fóne spére longini* 21, 21 (S. 70); *a flumine fone indię âho* 89, 10 (S. 330); *Fóne déro*

êrestun transgressione F. d. adâmis úberstephido 84, 2 (S. 350); *des iúngeren súnes iacobis* 45, 12 (S. 177); *in iacobin iacobis súne* 77, 21 (S. 315); *in israhel an israhelis chint* (ebda); *filii heli des êuuarten súne* 77, 64 (S. 322); *questiones* sind nicht nur *frâga*, sondern *uuîsfrâga* 54, 22 (S. 210); *lumen de lumine* wird gesteigert *klánzlîht fóne gelánzelîhte* 35, 10 (S. 126); *precium suum daz iro hêiliga uuérigelt* 93, 2 (S. 394); *impietas daz árgesta úbil* 87, 7 (S. 362). Ein Beispiel für die verständnisvolle Berücksichtigung des Zusammenhangs, in dem ein zu erklärendes Wort steht, gibt die Stelle 21, 18 (S. 69): hier stehen sich gegenüber *carnem mit dien ougon* und *nals uerbum mit dien herzon, carnem* wird ziemlich wörtlich mit *lîchamin* glossiert, aber *uerbum* mit *Góteheit*, *Góteheit* ist aus dem Sinn des folgenden Gegensatzes herausgenommen: *Sie bechandon mih hominem. nals deum,* wo *hominem* mit *ménnischen, deum* mit *Got* glossiert ist. Manchmal stehen in den Glossen selbst noch erläuternde Synonyma und Zusätze: *discipulorum iungeron i . iudas* 3, 1 (S. 7); *dér pauper íst spiritu arm in muôte . i . toûmote* Diapsalma 9 (S. 29); *castitatis reînlîchamin ioh sêlreîni* 78, 5 (S. 326); *regeneratio uuídirburt . i . toûfi* 77, 4 (S. 312); *genus organi ein slahta órginsangis . so also sêitspil ist* 91, 2 (S. 388); *unz an mare magnum* (*unz an*) *míchelin séh . ih meîno den mittemére* 79, 10 (S. 330).

Das ist nicht eine gewöhnliche Glossierungsart, wo übliche, traditionelle Übersetzungen handwerksmäßig über die lateinischen Wörter geschrieben werden, sondern die Glossen sind individuell gewählt. Auch wird nicht eine einmal geprägte Übersetzungsformel ständig beibehalten, sondern der Verfasser wechselt mit den Ausdrücken, oft zum Zwecke feinerer Bedeutungsschattierung. Leicht findet er Synonyma. Besonders liebt er es, Eigennamen zu übersetzen — dafür gab es Schemata —, um zugleich das innere Wesen der betreffenden Personen oder Dinge charakteristisch hervortreten zu lassen. So bezeugen deutlich die manchfaltigen Bezeichnungen für *ecclesia* sein Bestreben, in das Verständnis des Psalmtextes tiefer einzudringen. Nur selten kommt für *ecclesia* die Wiedergabe durch *chilicha* vor, und zwar da, wo *ecclesia* das Gotteshaus bedeutet (S. 432. 462), häufig dagegen *cristanheit* oder *samenunga* etc. als Gemeinschaft der Christen, dabei auch die allegorische Vorstellung, die in Augustins Kommentar durchgeht, von der Kirche als der Braut Christi: *prût, kotes prût, prûtsamenunga.*

Die Glossen rühren nicht von Notker her, denn Flexion und Wortgeschlecht, Wortbildung und Wortvorrat weichen mehrfach von seinem in dem Psalmtext niedergelegten Sprachgebrauch ab.[1])

Man hat sie Ekkehard IV. zugeschrieben. Und wohl nicht mit Unrecht.[2]) Ein Schweizer aus dem Thurgau war der Glossator jedenfalls, denn

[1]) Kelle, Untersuchungen zur Ueberlieferung der Psalmen Notkers S. 42 ff.; LG. 1, 268—273. 410 f.; Henrici, Z. f. d. A. 22, 227 ff.

[2]) Hattemer 2, 16. 536; Dümmler, Z. f. d. A. 14, 28; Ernst Henrici a. a. O.

in Ps. 106, 2 (459, 19) steht über *Prouincia ist diu lántscaft. regio ist diû gebiûrda* die Glossierung: *. s . sicut alemannia* über *Prouincia, . s . sicut tiûregóuue* (Thurgau) über *regio.*

Gegen Ekkehards Urheberschaft führt Kelle (LG. 1, 271 f. 410 und ‚Die S. Galler Deutschen Schriften' S. 71 (275) ff.) an, er sei ein Vorkämpfer der Herrschaft des Lateinischen in der Schule gewesen und habe die deutsche Sprache als barbarisch verachtet. Aber die Schriftsteller des 10. und 11. Jahrhunderts legen ihre Äußerungen nicht auf die Wagschale. Sie durchbrachen zu oft ihre Grundsätze. Vielfach war es ihnen nur um rhetorische Phrasen zu tun. Ekkehard hat Widerlegungen der lateinischen Grammatik, Rhetorik und Dialektik vom Standpunkt der Kirche aus geschrieben (Dümmler, Z. f. d. A. 14, 62 ff.), bei der Grammatik verlangt er ausdrücklich eine einfache Sprache ohne Fesseln der Regeln und ohne erhabene rhetorische Floskeln, und doch schreibt er selbst den allerverschrobensten Stil und gibt bombastische Regeln für die Schmückung des Ausdrucks (ebda S. 33 ff.). Wenn er auch die deutsche Sprache für minderwertig erklärt, so hebt er doch andrerseits in dem Nachruf auf seinen Lehrer Notker (Kelle, LG. 1, 394; Baechtold, Anmerk. S. 17 f.) gleich am Anfang hervor, daß dieser mehrere Bücher deutsch erklärt habe aus Liebe zu seinen Schülern (Z. 1) und damit sich alle, welche deutsch (*barbaricam* [*linguam*]) lesen können, an seinem Psalter ergötzen (Z. 15). Unmittelbare Beweise, daß Ekkehard die Erklärung durch deutsche Worte nicht verschmähte, sind ja seine eigenen deutschen Glossen, die er in verschiedenen lateinischen Handschriften angebracht hat. Er kann also wohl dem Beispiel seines Lehrers gefolgt sein und für die Schule und zwar in Hinsicht auf die früheren Klassen — denn die Psalmen wurden schon in dem elementaren Unterricht behandelt — jene deutschen Interlinearversionen in Notkers Text eingefügt haben. Sicher von ihm rühren andere Zufügungen in den Psalmen her, so die Überschrift (*Incipit translatio barbarica* usw., Piper II, 3, 1 f.), die zwei Schlußverse der Hs. R, und die leoninischen Hexameter im Psalm 9 (Piper S. 22),[1]) die die Namen der vorher glossierten Personen enthalten; ferner die in den Text eingeschobene polemische Stelle Ps. 21, 19 (Piper S. 70) gegen die lothringischen kirchlichen Neuerungen durch die Schüler des Abtes Poppo von Stablo (Poppo war Abt dieses lothringischen Klosters 1020—1048, der mit ihm hier genannte Richarth ist der Abt Richard von S. Vannes in Verdun, † 1046),[2]) und die Erläuterungen in Ps. 65 — der Interlinearzusatz *uuálaha de stabulov* 65, 12 sowie die zwei Randbemerkungen zu 65, 12 und 15 (Piper S. 248. 249) —, denn sie stimmen zu der in seiner Chronik ausgesprochenen Abwehr der strengen Reform (besonders die Äußerung über die Mönchskleidung in den Casus S. Galli X, 87 kehrt ebenso wieder in den Psalmen-

[1]) Henrici, Quellen von Notkers Psalmen S. 26.

[2]) Kelle, LG. 1, 267. 269. 409. 410; Kelle, Die S. Galler Deutschen Schriften S. 68 (272) ff

zusätzen zu Ps. 21, 19 und Ps. 65 Randbemerkung zu 15; andere Randglossen finden sich noch zu Ps. 4, 2. 10. 16, 14. 17, 6. 39, 16. 50, 12. 118, 43. 134, 1. 138, 21; endlich gehört hierher das Dictamen dici scholaris cuiusdam debitum zu Canticum Deuteronomii, Piper S. 628).

In seinen Untersuchungen über die Psalmen hat Kelle die Wortformen und den Wortschatz des Textes und der Glossen gesammelt, soweit sie das Verbum und das Adjektiv betreffen. Aber die Eigenart der Sprache der Glossen gegenüber der des Textes läßt sich aus dieser allgemeinen Statistik nicht erkennen. Vieles beruht hier auf Zufall. Wenn z. B. das Wort Engel nur in den Glossen, nicht auch im Text vorkommt (Kelle, Untersuchungen zur Überlieferung der Psalmen Notkers S. 102), so kann das für den Wortschatz Notkers nichts beweisen, da Notker immer nur das lateinische *angelus* beläßt. Die lateinischen Wörter, die der Glossator übersetzt, waren eben anders ausgewählt, gerade diejenigen, welche Notker lateinisch stehen ließ, konnte er ja erst übertragen. Um die Übersetzungsart des Glossators gegenüber der Notkers abzuheben, muß jede einzelne Stelle untersucht werden. Jedenfalls müssen zunächst die von Ekkehard sicher herrührenden Glossen mit in Betracht gezogen werden, selbst auf die Gefahr hin, daß sie nichts für die Autorfrage der Psalmenglossen ergeben. Sie finden sich vereinzelt in einigen lateinischen St. Galler Handschriften.[1]) In diesen echten Glossen Ekkehards sind die vollen Endvokale wie bei Notker bewahrt, auch das Anlautsgesetz ist beobachtet (meist Tenuis für Media, da die Wörter fast immer gesondert stehen, doch gegen die Regel Media in *umbe grúmmônt* Gl. II, 25, 16; *cesótin brot* 159, 30; *hêile gnâdigo* 327, 1; *mîn blûomo* 327, 11). Die Akzentuation ist nicht ganz durchgeführt, doch ist die Unterscheidung zwischen Zirkumflex auf Länge und Akut auf Kürze eingehalten (der Zirkumflex in *heilô aut Uuillechomô* 327, 2. 3 kann richtig gesetzt sein da das *o* im Ausruf und Anruf gedehnt wird, vgl. *feindjô*, *mordjô*). Der Akut in der Interjektion *ó* ist Merkzeichen für das kleine Wörtchen[2]) und kommt bei der Interjektion *ó* oft in lateinischen Handschriften vor. Der Punkt über *é* in *kélústén*, *kétâte* Gl. II, 40, 8. 10 kann ebenfalls Merkzeichen sein mit der Absicht, anzudeuten, daß *e* hier in der Aussprache nicht übergangen werden soll. In allen diesen Fällen (außer dem letzten) stimmen diese echten Glossen Ekkehards, der Psalmentext Notkers und die Psalmenglossen überein, auf die Verfasserschaft des letzteren lassen sich also keine Schlüsse ziehen. Nur in der Anwendung des schwachen *i* besteht ein Unterschied: Ekkehards Glossen und die Psalmglossen haben im Verhältnis mehr schwache *i*[3]) als der Text Notkers.

---

[1]) Steinmeyer, Ahd. Gl. 4, Register S. 771 unter Ekkehard IV; Dümmler, Z. f. d. A. 14, 18 Anm. 1; Kelle, LG. 1, 272. 410.

[2]) Paul Sievers, Die Accente in ahd. und as. Handschriften S. 15 u. ö.

[3]) Kelle, Untersuchungen zur Ueberlieferung der Psalmen Notkers S. 38; Kruszewski, Die St. Galler Handschrift S. 3 f; Braune, Ahd. Gramm. § 60, 2.

Im Wortschatz finden sich keine sichern Beziehungen zwischen den Glossen Ekkehards und den Psalmenglossen (gleich sind *grano demo chernin* Ps. 77, 2 (S. 311) — *Granatio chérno* Ahd. Gl. II, 159, 11; *incantationem kerminot* Ps. 13, 3 (S. 37) und *incantantem den gêrmenonten* Ps. 57, 5 (S. 218) — *Incantat kerminot* Gl. II, 40, 6.

Ein tatsächlicher Beweis dafür, daß Ekkehard der Verfasser auch der Interlinearglossen der Psalmen gewesen, ist also aus der Sprache und Orthographie nicht zu erbringen. Dafür ist schon das Material der von ihm erhaltenen Glossen zu gering. Aber auch die so zahlreichen lateinischen Glossen von Ekkehards eigener Hand müssen beigezogen werden. Wenn die einzelnen lateinischen Glossierungen auch nicht als unmittelbare Vergleichsobjekte mit den Psalmenglossen dienen können, so sind doch die Grundsätze ihrer Anlage und die in ihnen sich äußernde geistige Eigenart für die Frage der Autorschaft der deutschen Psalmenglossen zu berücksichtigen.

Auch in den lateinischen Glossen zeigt sich eine ungewöhnliche Fähigkeit zur Synonymenbildung. Einzelheiten der Übersetzungsgrundsätze trifft man wie in den Psalmen, so auch in den lateinischen Glossen Ekkehards. Wörter werden zum syntaktischen Verständnis hinzugefügt: *est* in prädikatslosen Sätzen, Z. f. d. A. 14, 34, 1 u. ö.; *nil sit dictum* 53, 33; *cura procul est meę menti* 53, 34 u. dergl. Appellativa werden durch Eigennamen verdeutlicht: *pelago* durch *Turicino* 36, 21, *maris* durch *laci Potamici* 36, 27, *prope riuum* durch *Steinaha* 40, 103 (ebenso der heimatlichen Umgebung entnommen die Glosse *tiûregóuue* in den Psalmen s. oben), *martyris* durch *Galli* 41, 129 u. ö., wie in verschiedenen der obigen Beispiele aus den Psalmen. Einzelne Parallelen sind: *Acra Sion — arx summa in Hierusalem* Z. 14, 61, 13 gegen *Syon hôchwarta, wartpurch* in den Psalmen; *sponsus, sponsam* erklärt durch *Christus, ecclesia* Z. 14, 67, 112 und oft in den Psalmen. Eine Untersuchung der lateinischen Glossen Ekkehards könnte vielleicht ein endgültiges Ergebnis bringen.

Wenn auch durch die vorgebrachten Anhaltspunkte Ekkehard nicht mit Sicherheit als Verfasser der Psalmenglossen erwiesen ist, so sprechen doch erwägenswerte Gründe für ihn. Er war ja auch wie keiner der St. Galler Gelehrten in die Schulpraxis und Übersetzertätigkeit Notkers eingeweiht, er besaß wie keiner sonst die erforderliche sprachliche Übung. Mit der neuen Klosterordnung durch die cluniacensische Richtung hörte dann überhaupt die wissenschaftliche Tätigkeit in St. Gallen auf.[1])

An die Psalmen unmittelbar angeschlossen sind die Cantica und die katechetischen Stücke.[2]) Die Cantica sind: 1. Canticum Esaiae prophetae

[1]) Kelle, Die S. Galler Deutschen Schriften S. 64 (268); Kelle, LG. 1, 262 f.

[2]) Hattemer 2, 500—532; Piper II, 607 bis 644; Wackernagel-Rieger, Ad. Predigten S. 295; Kelle, Die S. Galler Deutschen Schriften S. 22 (226) f.; MSD. I³ Nr. 79 u. II³, 402 bis 404 („Notkers Catechismus").

(Jes. 12), 2. Canticum Ezechiae regis (Jes. 38, 10—20), 3. Canticum Annae (1. Sam. 2, 1—10), 4. Canticum Moysi (Exod. 15, 1—19), 5. Canticum Habacuc pro ignorationibus (Habac. 3, 1—19), 6. Canticum Deuteronomii (Deut. 32, 1—43), 7. Hymnus Zachariae (Luc. 1, 68—79), 8. Canticum Sanctae Mariae (Luc. 1, 46—55); sie stehen in der St. Galler Hs. R und in R*, in der Wiener Psalmenhandschrift, zum Teil auch in W². Darauf folgen die katechetischen Stücke (Hymnus Zach. und Canticum S. Mariae stehen nach dem Symbolum Apost.): 1. Oratio dominica, 2. Symbolum Apostolorum, 3. Fides Sancti Athanasii Episcopi. Erhalten sind sie ebenfalls in R, R* und in der Wiener Hs., ferner befinden sich Wiedergaben einzelner der katechetischen Stücke, die der verlorenen Hs. S entnommen sind, in Drucken des 16./17. Jahrhunderts;[1]) das Paternoster allein ist auch in der Münchner Hs. T aus Indersdorf überliefert.

Am Schluß, nach dem Athanasianischen Glaubensbekenntnis, steht das Distichon Ekkehards IV. mit der Bitte für Notkers Seelenheil (s. oben S. 408f.) dann kommen einige lateinische Zeilen über das Wesen des Psalteriums (des zehnsaitigen Instruments) und der Rotte (ebenfalls einer Harfenart), welcher Anhang insofern mit dem Psalter in Beziehung steht, als dieser das Gesangbuch des Mittelalters und sein Verfasser, der harfenspielende König David, der symbolische Vertreter der Musik war.

2. Verloren ist die Übersetzung des Hiob, die Notker, als er an Hugo von Sitten schrieb, etwa zu einem Drittel vollendet hatte, und die er, wie Ekkehard in seinen Benedictiones mitteilt (Kelle, LG. 1, 394 Z. 12—14; Baechtold, Anm. S. 17 Z. 12—14), kurz vor seinem Tode abschloß. Es sind Gregors des Großen Moralia in Hiob, ein sehr umfangreicher, das biblische Buch historisch, allegorisch, moralisch und mystisch erläuternder Kommentar. Auch diese Übersetzung Notkers ließ sich die Kaiserin Gisela abschreiben (Ekkehards Gedicht ebda Z. 16f.).

Gruppe e.

Notkers lateinische Schriften.

Nach den deutschen Übersetzungen spricht Notker in seinem Briefe noch von lateinischen Werken, die er verfaßt habe. Zwei gibt er mit Titel an: novam rhetoricam et computum novum,[2]) und faßt darauf noch kleinere lateinische Schriften zusammen mit den Worten: *alia quaedam opuscula latine conscripsi.* Zu den letzteren gehören wohl die drei uns noch erhaltenen kleineren logischen Schriften Notkers: De Syllogismis, Bruchstück einer Logik (De definitione) und De partibus logicae, die vielleicht zu Notkers Rhetorik gehört haben.

---

[1]) MSD. II³ a. a. O.

[2]) Kelle, Die S. Galler Deutschen Schriften S. 51 (255) ff.; Kelle, Die philosophischen Kunstausdrücke ... und Die rhetorischen Kunstausdrücke; Kelle, LG. 1, 254—259. 404—406.

1. Die Rhetorik.[1])

Hss.: D. Züricher Stadtbibliothek (Wasserkirche) Nr. 121,[2]) 11. Jh., stammt aus St. Gallen. Die Hs. enthält u. a. auf Bl. 28^{r}—49^{r} Notkers De Syllogismis, dann Bl. 49^{v}—51^{v} ein Stück aus Notkers Boethius, darauf Notkers De partibus logicae auf Bl. 51^{v}—54^{v} und Notkers Rhetorik auf Bl. 59^{r}—71^{v}.

H. Kgl. Bibliothek in München,[3]) Clm. 4621, 11./12. Jh., aus Benediktbeuern, enthält die Rhetorik auf Bl. 47^{r}—75^{r} und dann eine Stelle aus De partibus logicae auf Bl. 75$^{r\,v}$.

G. Burgundische Bibliothek in Brüssel[4]) Nr. 10615—10729, 11./12. Jh., Sammelhandschrift logischer, rhetorischer und theologischer Stücke, von verschiedenen Schreibern geschrieben. Die Überschrift Excerptum rhetoricae Notkeri magistri bezeichnet das in der Brüsseler Hs. abgeschriebene Stück nur als einen Auszug aus Notkers Rhetorik. Die Hs. enthält die Rhetorik auf Bl. 58^{r}—60^{r}, De partibus logicae auf Bl. 64^{b}—65^{a} und außerdem u. a. noch Notkers Brief Bl. 58^{r}.

Die drei Handschriften weichen besonders im Bestand des Textes voneinander ab, dem Original am nächsten steht die Brüsseler Handschrift. Der Abschnitt von den Schlüssen fehlt in allen drei Handschriften und ist auszugsweise als selbständige Schrift erhalten in der Abhandlung De Syllogismis. Als Beispiele für die rhetorische Form der Elocutio sind die deutschen Musterverse eingeschaltet, die oben S. 236—238 besprochen sind. Außer diesen deutschen Versen enthält die Rhetorik noch verstreut Übersetzungen einzelner Worte und Sätze innerhalb des lateinischen Textes.

2. De Syllogismis[5])

ist enthalten in der genannten Züricher Handschrift. Der Titel ist gegeben nach den ersten Worten der Abhandlung, das ist die Frage *Quid sit syllogismus?* Der lateinische Text ist Satz für Satz mit deutscher Übersetzung bezw. Erklärung versehen.

Die Quelle für die Rhetorik und für die Schlüsse (De Syllogismis) sind Teile aus des Marcianus Capella Hochzeit der Philologie, aus Boethius' Kommentar zu den Topica Ciceros und aus Ciceros Rhetorik mit des Victorinus Kommentar (Q. Fabii Laurentii Victorini Explanationum M. T. Ciceronis libri duo).

---

[1]) Piper I S.V—XII. Ausgaben: Wackernagel, Z. f. d. A. 4, 463—478 (Züricher Hs.); Hattemer 3, 560—585 (Züricher und Münchner Hs.); Piper I 623—684 (nach allen drei Hss.), Lesarten I S. CLIV—CLXXVI; Kollation: Piper, Z. f. d. Phil. 13, 464—466; s. auch ebda 22, 277—286. — Kelle, LG. 1, 254—259. 404 bis 406; Kelle, Verbum und Nomen, Z. f. d. Phil. 20, 129—150; Kelle, Die rhetorischen Kunstausdrücke S. 1—10 (445—454).

[2]) Hattemer 3, 537—540; Piper I S. V bis XII; MSD. II^{3}, 129. 133.

[3]) Piper I S. XII—LXXXIX; MSD. II^{3}, 129. 133; Kelle, LG. 1, 254—259. 404—406.

[4]) Siehe oben S. 411 Anm. 2; Piper I S. XII—LXXXIX; MSD. II^{3} 129. 133; Kelle, LG. I, 254—259. 404—406; O. Schade, Germ. 14, 40—47; E. Plew, Germ. 14, 47—65.

[5]) Ausgaben: Hattemer 3, 541—559; Piper I, 596—622, Lesarten I S. CLIII f. — Kelle, Verbum und Nomen, Z. f. d. Phil. 20, 129 ff.

Zu Notkers Rhetorik gehörte wahrscheinlich auch das

3. Bruchstück einer Logik[1])

(De definitione).

Hs.: E. K. K. Hofbibliothek in Wien, Cod. 275, auf das lateinische Stück De partibus logicae folgt, nach einem ausgeschnittenen Blatt, auf Bl. 92a unser Bruchstück. Der Text ist lateinisch mit deutschen Erklärungen. Als Quelle liegt des Victorinus Kommentar zu Ciceros Topica zugrunde, ein kleiner Abschnitt stammt aus Boethius' Dialog I zu des Victorinus Übersetzung von Porphyrius' Isagoge in Aristoteles' Kategorien.

4. *De partibus logicae*[2])

(St. Galler Logik) ist ein Teil eines lateinischen Schulkompendiums der Dialektik, geschrieben in der Form von Frage und Antwort. In dem lateinischen Text sind die oben S. 377 behandelten Sprichwörter eingeschaltet.

Die Abhandlung befindet sich vollständig in den Hss. Zürich 121 (D), Brüssel 10615 (G), bruchstückweise in München Clm. 4621 (H) (in diesen dreien also zusammen mit der Rhetorik), in Wien 275 (E) (die auch das „Bruchstück einer Logik" enthält), in St. Gallen 242 (F, 11. Jh., S. 267 f.)[3]) und St. Gallen 111 (C).[4])

5. Der Computus.[5])

Ein Computus ist eine Tabelle zur Zeitberechnung, Anleitung zur Bestimmung der Zeit von Ostern und der kirchlichen Feste. Karl der Große führte den Computus als Lehrgegenstand in die Schulen ein (s. oben S. 82). Die Hauptwerke für die mittelalterliche Computus-Wissenschaft hat Beda geschrieben mit seinen Büchern De temporibus, De natura rerum und besonders De ratione temporum.[6]) Auf Grundlage der letztgenannten Abhandlung verfaßte Hrabanus Maurus sein Buch De Computo als Lehrbuch für Schüler reifern Alters.[7])

Hss.: 1. Pariser Nationalbibl. Nouv. acq. 229, 12. Jh.,[8]) ist in Deutschland geschrieben; sie enthält auch die oben S. 110. 112 besprochenen Segensformeln. Eine andere Handschrift, einst zu Pontigny in der Champagne, ist verschollen.[9])

---

[1]) Hs. MSD. II³. 407; Piper I S. XII (E). Ausgaben: MSD. Nr. 81 u. II³, 407 f.; J. M. Wagner, Germania 5, 288 f. 508; Piper I S. CXLIX f. Anm.

[2]) Ausgaben: Wackernagel, Altdeutsche Blätter 2 (1840), 133—136; Hattemer 3. 537 bis 540; Piper I 591—595, Lesarten I S. CXLVII bis CLIII. — Kelle, Verbum und Nomen, Z. f. d. Phil. 20, 129 ff.; Kelle, Die philosophischen Kunstausdrücke.

[3]) Scherrer, Verzeichnis S. 89; Piper I S. XII (F).

[4]) Scherrer, Verzeichnis S. 42; Hattemer 1, 410; MSD. II³, 135; Piper I S. V (C). Piper, Z. f. d. Phil. 13, 446.

[5]) Ausgabe von P. Gabriel Meier, Programm, Einsiedeln 1887; ferner: P. Gabriel Meier, Anz. f. Schweiz. Geschichte 1883, 212 und Jahrbuch f. Schweiz. Gesch. 10, 87; Kelle, LG. 1, 254. 404.

[6]) Ebert 1, 604—606; Manitius 1, 77 bis 79. Bedas Computus ist in dem S. Galler Breviarium librorum des 9. Jhs. (Weidmann S. 378) und in dem Katalog von 1461 (Weidmann S. 409 [zweimal]) verzeichnet.

[7]) Ebert 2, 127 f.; Manitius 1, 290. 298.

[8]) L. Delisle, Mélanges de paléographie et de bibliographie 1880 S. 456, dazu Morel-Fatio, Z. f. d. A. 23, 435 ff.; Baechtold, Z. f. d. A. 31, 196.

[9]) Kelle, LG. 1, 404.

2. Kgl. Bibliothek in München, Clm. 14804, aus S. Emmeram, 1. Hälfte des 11. Jhs.; der Text ist dem der Pariser Hs. vorzuziehen.[1])

Gruppe f.

Eine Sonderstellung unter Notkers Werken nimmt ein die Abhandlung

De Musica.[2])

Sie ist in dem Brief Notkers nicht erwähnt und seine einzige Schrift, die ganz deutsch abgefaßt ist.

Hss.:[3]) 1. Leipziger Univers.bibl. (Paulinerbibliothek), Cod. Lipsiensis Paulinus 1493, enthält Kap. 1.[4]) 2. Kgl. Bibliothek in München, Clm. 18937, aus Tegernsee, enthält Kap. 1.[5]) 3. St. Gallen 242[6]) (s. oben), enthält auf S. 10—16 Kap. 2. 3. 4. 5. 4. Wolfenbüttel, Cod. Guelferb. Gudianus 72,[7]) enthält Kap. 5. 5. Kgl. Bibl. in München, Clm. 27300, aus Regensburg,[8]) enthält ein Bruchst. von Kap. 5.

Die Schrift besteht aus fünf Kapiteln: a) De monochordo (die Oktave), b) De octo tonis, c) De tetrachordis, d) De octo modis (die acht Tonarten: dorisch, phrygisch, lydisch usw.), e) De mensuris fistularum organicarum (Maß der Orgelpfeifen für die verschiedenen Töne).

Als Quelle ist größtenteils Boethius De institutione musica libri V benutzt, das grundlegende Lehrbuch der Musik im Mittelalter.

Aus Notkers Schulmethode hervorgegangen ist der sogenannte

Brief Ruodperts von St. Gallen,[9])
eine St. Galler Schularbeit.

Hss.: A. St. Gallen 556, 11. Jh.[10]). B. Zürich 129, aus St. Gallen,[11]) enthält nur einen Satz, Z. 6—8 (MSD. I[3] S. 260 f.).

Die St. Galler Handschrift 556 enthält eine kleine Sammlung von sieben, ohne Absätze fortlaufend geschriebenen Briefen. Der erste, von einem andern Schreiber als die folgenden eingetragen, ist von dem Konvent des Klosters an den Abt P (wahrscheinlich Purchard II., † 1022) gerichtet und erzählt die Entdeckung eines Klosterraubes. Die Stücke 2—6 sind Muster-

[1]) Ahd. Gl. 4, 553.

[2]) Kelle, LG. 1, 259. 406. Ausgabe nach allen Hss.: Piper I, 851—859. — Kelle, Die S. Galler Deutschen Schriften S. 56 (260) ff. — Sprache: Kelle, Verbum und Nomen, Z. f. d. Phil. 20. 129 ff.

[3]) Kelle, LG. 1. 406.

[4]) Piper I S. XC f. (L).

[5]) Schmeller, Z. f. d. A. 8, 108 f.; Piper S. XC (K).

[6]) Scherrer, Verzeichnis S. 88; Piper I S. XII (F). Ausgaben: Gerbert, Script. eccl. mus. I, 96—102; v. d. Hagen, Denkm. des Mittelalters 1 (1824), 25. 31; Hattemer 3, 586 bis 590, dazu Steinmeyer, Z. f. d. A. 17, 503 f., und Piper, Z. f. d. Phil. 11, 257 f.

[7]) Piper I S. XCII—XCV (N).

[8]) Schmeller, Z. f. d. A. 8, 109; C. Hoffmann, Münchner SB. 1870, I, 365 ff. 529 ff.; Piper I S. XCI (M).

[9]) Ausgaben: Goldast, Alamannicarum rerum scriptores II (Francof. 1606), 88; Wackernagel, Ad. Leseb. Sp. 297 f.; MSD. Nr. 80 u. II[3], 404—406 (in der zweiten Ausgabe überschrieben „Brief Ruodperts von Sangallen", in der dritten „Eine Sangaller Schularbeit"; Piper I, 861 f.; Baechtold, Z. f. d. A. 31, 189—196 (die ganze Briefsammlung). — Kelle, Die S. Galler Deutschen Schriften S. 58 (262) ff.; Kelle, LG. 1, 260 bis 262. 406—408.

[10]) Scherrer, Verzeichnis S. 175 f.; MSD. II[3], 404; Piper I S. XCV (O); Piper, Z. f. d. Phil. 11, 285 f.; Baechtold a. a. O.

[11]) MSD. a. a. O.; Piper I S. XCV (P); Piper, Z. f. d. Phil. 13, 456.

briefe, Formulare, und zwar 2—5 für Schüler (Danksagungen und Bitten an Eltern und Lehrer), 6 ist ein Danksagungsschreiben eines Erwachsenen an seinen Wohltäter, 7 ein Bittbrief eines Ruodpert an seine *carissima neptis H.* Der Name Ruodpert begegnet nur hier. Im dritten, vierten und sechsten Brief ist der Adressat mit R. bezeichnet. Auf den siebten Brief, den des Ruodpert, folgt ein achtes Stück, eine Sammlung von einzelnen lateinischen Wörtern bezw. Sätzen mit deutscher Übersetzung. Zu diesem achten Stück ersann Goldast (s. S. 242 Anm. 9), der St. Galler Magister Ruodpert († 16. Juli 1022) habe die ganze Sammlung, einschließlich unseres Stückes, abgefaßt, und fälschte zu diesem letztern einen Eingang in Briefform. Seitdem hielt man bis in neuere Zeit auch dieses achte Stück für einen von Ruodpert abgefaßten Brief. Tatsächlich[1]) ist es nur eine ‚Schularbeit', deren Anfertiger nicht genannt ist, eine Sammlung von Sätzen, die zum Teil aus Notkers Schriften zusammengetragen sind, nämlich aus dem Marc. Cap. (MSD. I³, 259 Z. 1—3), aus Boethius de consol. (Z. 4. 5) und aus der verlorenen Übersetzung von Boethius de Trinitate (Z. 6—8); zum andern Teil sind es Stellen aus der Bibel (Hebr. 12, 6 und Joh. 9, 31 = Z. 9 f., Apostelgesch. 8, 33 = Z. 11 f.), liturgische Bemerkungen (Beda de officiis = Z. 13 f., Definition von *ὑπαπαντή* = Z. 15 [nur lateinisch, ohne deutsche Übersetzung]), grammatische termini technici (Z. 16—23, meist aus der Grammatik des Donatus). Der deutsche Text ist in der Weise Notkers gehalten, mit dessen Anlautsgesetz und Akzentuation.

Wie die vorangehenden sieben Briefe, so scheint auch diese Schularbeit ein Formular, ein Musterbeispiel gewesen zu sein, und zwar zu dem Zweck, Notkers Schulmethode darzulegen. Unterrichtsfragen können es sein, etwa wie in einer Prüfung, über einige wissenswerte Dinge aus den septem artes und der Theologie.

Die Hs. A ist nicht vollständig, sie bricht mitten im Satze ab. Jedenfalls fehlt auch der ursprüngliche Eingang, denn der erste überlieferte Satz (Z. 1—3), der eine Begründung enthält, setzt etwas zu Begründendes voraus.

Notkers Übersetzungskunst.[2])

Notkers Lebensarbeit war der Schule gewidmet, seine Werke sind Lehrmittel des Unterrichtspensums der septem artes. Dem praktisch-pädagogischen Gedanken, den Stoff dem Schüler verständlicher zu machen, entsprangen seine Übersetzungen. Von da aus sind sie auch zu beurteilen.

Lehrbücher und Lehrmethode waren traditionell gegeben. Notker hatte daran nichts zu ändern. Seine Übersetzungsart ist somit, wie überhaupt die der altdeutschen Autoren, gebunden, von der Originalüberlieferung wird nicht abgewichen, die Gedanken werden unverändert wiedergegeben. Aber

[1]) MSD. II³, 406; Baechtold. Anm. S. 22. Baechtold hat Z. f. d. A. 31, 189 ff. die Fälschung Goldasts aufgedeckt und den Inhalt des ganzen Stückes richtig erklärt.

[2]) Kögel, LG. 2, 613—626; Naumann S. 60—115.

doch nicht rein mechanisch. Durch die Überlieferung hindurch gewahren wir die Züge einer eigenartigen Persönlichkeit.

Was zuerst in die Augen springt, ist seine ungemeine Schaffenskraft. Unermüdlich in der Erfüllung seines hohen Berufs schreckte er nicht vor den umfangreichsten und schwierigsten Aufgaben zurück: noch an seinem Lebensende hat er die ungeheure Arbeit an Gregors Moralia übernommen und zu Ende geführt. Den Mittelpunkt seiner wissenschaftlichen Arbeiten bildeten, dem Bedürfnis der Zeit entsprechend, Rhetorik und Logik (Dialektik), vom Quadrivium behandelte er die Arithmetik und die Musik, und von den sieben Künsten stieg er mit den Psalmen und dem Hiob zur Theologie auf. Aber in seinem Boethius hat er mit einer gewissen Freude an Universalgelehrsamkeit auch Abschweife auf andere Gebiete, antike Geschichte, Literatur und Mythologie, auf Musik und auch auf die Naturwissenschaften, besonders die Astronomie, gemacht.

Zuweilen nimmt er in einem seiner Werke Bezug auf das andere oder benutzt sie gegenseitig. In allen, außer den Psalmen, sind die Topica Ciceros und des Boethius Kommentar benutzt.[1])

Das Etymologisieren spielte in der spätrömischen Gelehrsamkeit und besonders seit Isidors Etymologien, wo die Definition eines zu erläuternden Begriffes aus der sprachlichen Gestalt des Wortes abgeleitet wird, eine große Rolle. So sind auch die Quellen Notkers voll von sprachlichen Erklärungen, und mit Vorliebe nahm er derartiges in seine Schulwerke auf. Ja statt lateinischer etymologischer Auslegungen versuchte er sich auch an deutschen, z. B. *Uidetur autem esse compositum îeht . et eius negatio nîeht. quod integre dicitur êin êht . únde nehêin êht. Sicut et corrupte dicitur îouuiht . et eius negatio nîouuiht* usw. Categ. I, 32 (Piper I, 397, 26 bis 398, 5).[2])

In der Beziehung auf die Umgebung zeigt sich der praktische Schulmann, der durch Hinweis auf Bekanntes den Stoff für die Schüler anschaulich macht und ihr Gemüt zur Teilnahme anregt. So setzt er an Stelle griechischer Gesänge deutsche: *dáz zesingenne getân íst . álso lîed . únde léicha* Marc. Cap. II, 24 (Piper I, 808, 25 f.); sogar rein persönliche Erfahrung schaltet er ein, wenn er Boeth. II, 45 (Piper I, 112, 15 ff.) berichtet, daß unter dem Abt Purchard im Kloster St. Gallen eine *sphaera*, Weltkugel, gemacht worden sei, oder wenn er auf die *Vita Sancti Galli metrice* ver-

---

[1]) Kelle, LG. 1, 249.

[2]) Manche der von Kögel, LG. 2, 617 angeführten Erklärungen sind nicht Notkers Eigentum, sondern kommen in Isidors Etymologien vor: *Epicuros Grece chît latine super porcos* Boeth. III, 24 (Piper I, 134, 21 f.): Is. VIII, 6, 15; *Tér hiez ze romo proscriptus* Boeth. I, 19 (Piper I, 34, 20): Is. V, 27, 30; *Telum íst kespróchen fóne demo chriechisken uuórte telon. táz chît longum latine* Boeth. II, 12 (Piper I, 67, 24 f.): I S. XVIII, 7, 10. Erklärung deutscher Wörter durch deutsche s. Kelle, Die S. Galler Deutschen Schriften S. 41 (245); die Erklärung *bínez* (Binse), weil sie immer grün ist von der Nässe, *fóne dero názi* Marc. Cap. II, 7 (Piper I, 787, 1 f.), gibt er in Anlehnung an Isidors Etymologie von *papyrus*, Is. Etymol. XVII, 9, 96; *sigo* von *signum* abgeleitet (Kelle a. a. O.) ist veranlaßt durch Isidor Etym. XVIII, 3, 1.

weist (Ps. 28, 11, Piper II, 92, 4 f.), worunter wohl Ratperts Gedicht (Ratperts Lobgesang, s. oben S. 208—212) gemeint ist. Von besonderm Interesse für die deutsche Literaturgeschichte ist die Erwähnung Marcholfs, der mit den Aussprüchen Salomos wettstreitet, in Hinsicht auf das mhd. Spruchgedicht von Salomo und Markolf (Ps. 118, 85, Piper II, 522, 20 f.).[1])

Alle Übersetzungen sind gleichmäßig eingerichtet, Satz für Satz folgt auf den lateinischen der deutsche Text mit der Übersetzung bezw. Erklärung, welche oft durch *daz chît* eingeleitet wird.

Das Lateinische beherrschte Notker vollkommen, nur selten begegnet eine grammatische Unregelmäßigkeit, etwa in der Verbindung eines deutschen Artikels mit einem lateinischen Substantiv andern Geschlechts, indem sich deutsches Sprachgefühl einmischte, z. B. *amnis tiu* Boeth. II, 8 (Piper I, 63, 13), wobei ihm das deutsche Femininum *aha* vorschwebte; oder *Tiu ornatus* wegen eines sich assoziierenden deutschen *tiu zierda*, ebda II, 7 (Piper I, 59, 22). Griechisch verstand er nicht, die griechischen Worte hat er aus seinen Quellen herübergenommen. Sie sind oft entstellt. Wie weit diese und andere Irrtümer aber ihm oder schon seiner Vorlage zuzuschreiben sind, entzieht sich der Beurteilung.[2])

Was wir aber vor allem an Notker bewundern, das ist sein Sprachsinn, das Gefühl, das richtige Wort, den passenden deutschen Ausdruck zu treffen für die Gedanken der fremden Sprache. Sicherheit und Klarheit waren ja die Leitgedanken seiner wissenschaftlichen Arbeit und bildeten darum die Regeln für seine Sprache.

Der Satzbau ist korrekt und einfach, frei von der Steifheit der Interlinearversionen. Die fremden Konstruktionen des Accusativus c. Infinitivo[3]) und des Ablativus absolutus[4]) (bezw. deutsch gewendet: des Dativus absolutus) waren Notker, wie überhaupt den althochdeutschen Übersetzern, geläufige syntaktische Formen; er behandelt sie ohne weiteres wie deutsche Sprachmittel, ja er bildet sie sogar auch selbständig ohne Vorgang des lateinischen Textes.

Seine sprachliche Begabung liegt vor allem in dem Reichtum seines Wortschatzes. Nicht genügte ihm der allgemein gebräuchliche Wortvorrat, er mußte für neue Begriffe erst neue Worte schaffen. Und dazu besaß er auch die sprachbildende Kraft. Eine Menge philosophischer und rhetorischer Kunstausdrücke hat er neu geschaffen mit den gegebenen wortbildenden Mitteln der deutschen Sprache.[5]) Am leichtesten bot sich das Abstrakt-

[1]) Kelle, Die S. Galler Deutschen Schriften S. 42 (246); Kelle, LG. 1, 393. Aus den Sprüchen Salomos und Markolfs (Saturnus) stammt auch das oben S. 377 angeführte deutsche Sprichwort, MSD. II³, 135.

[2]) Wackernagel, Die ad. Hss. der Basler Universitätsbibl. S. 9 Anm.; Kelle, LG. 1, 252. 403 f.; Kelle, Die S. Galler Deutschen Schriften S. 39 (243) f.; Kögel, LG. 2, 614. 617.

[3]) Erdmann, Syntax 1, 209 f.; Wunderlich, Syntax des Boethius S. 122 f.

[4]) J. Grimm, Gramm. 4, 903 f.; Erdmann 2, 260; Wunderlich S. 82 ff.

[5]) Kelle, Die philosophischen Kunstausdrücke und Die rhetorischen Kunstausdrücke in Notkers Werken; Ida Fleischer, Die Wortbildung bei Notker.

suffix *î*, das an Adjektiva antritt, darnach am häufigsten ist die Abstraktbildung mit *-ida*, dann folgen die mit *-unga*, *-heit*, *-nissa*, *-ôd*, seltener sind *-tuom* und *-scaft*; bei Adjektiven besonders beliebt sind die Suffixe *-ig* und *-lîh*. Auch durch Wortzusammensetzungen brachte er Neubildungen hervor.

Die deutschen Worte für neue Begriffe sind, wie es überhaupt die Regel in der Glossierungskunst war, entweder aus dem schon vorhandenen Sprachschatz genommen oder sie wurden neu gebildet, dem deutschen Sprachtypus aber vollständig angepaßt. Dem Sinne nach sind die Neubildungen ziemlich genau dem lateinischen Worte nachgeahmt, aber doch so, daß der deutsche Sprachgeist nicht verletzt wurde, z. B. *equiuoci, uniuoci — gelîhnámîg, éinnámîg* Cat. I, 1 (Piper I, 368, 14 ff.), *aequiuocus* aber auch *kenámmo* Cat. I, 1 (Piper I, 367, 1 f.), *Iohannes únde áber iohannes sínt kenámmen . i . hábent kelîchen námen* Cat. I, 1 (Piper ebda 23—25); *pluriuoca — mánignámîgiu* Cat. I, 6 (Piper I, 371, 16), *diuersiuoca — míssenámigiu* ebda (Piper ebda Z. 18); *Qualitatem — Uuîolichi* Cat. III, 1 (Piper I, 449, 1 f.), *qualitates uuîolichîna* Cat. III, 9 (Piper I, 456, 27 f.).[1]) Meistens behält aber Notker die lateinischen Begriffswörter auch im deutschen Text bei, so daß manche dieser Verdeutschungswörter nur ein- oder wenige Male vorkommen. — Im Deutschen machen diese Wendungen einen durchaus sinnfälligen Eindruck und es ist ja wohl anzunehmen, daß das abstrakte Denken Notkers und seiner Zeitgenossen noch nicht in bloß begrifflichen Formeln, sondern in stark konkreten Formen sich bewegte.

Notker konnte aus innerer Fülle schöpfen. Ein Gedanke löste ihm nicht mechanisch auch immer nur den gleichen sprachlichen Ausdruck aus, er hatte verschiedene Formen dafür bereit. Er wechselt mit dem Wort, er gebraucht Synonyma, daher die große Mannigfaltigkeit im Wortschatz innerhalb der einzelnen Werke und im Verhältnis des einen zum andern. Manchmal auch zerlegt er an ein und derselben Stelle ein lateinisches Wort in zwei deutsche, sinngleiche, oder auch umgekehrt, er zieht zwei lateinische in ein deutsches zusammen.

Der Aufgabe, den Stoff klar und leicht faßlich darzustellen, entspricht auch der Stil.[2]) Der Sinn des Originals ist gewahrt, aber er ist sprachlich frei wiedergegeben in einfachen Sätzen und mit deutlichen Worten. Eine getreue Nachbildung der gespreizten Rhetorenphrasen des Boethius und besonders des Marcianus Capella wäre im Deutschen unverständlich gewesen. Die Schwierigkeit für Notker bestand also bei jenen Werken darin, der Verschnörkelung die Ausschweifung zu benehmen, aus der gewundenen Rede eine gerade zu machen.

So ist Notker der größte Sprachmeister unter den althochdeutschen Schriftstellern. Fast unbegreiflich scheint er uns in seiner sprachbildenden

[1]) Viele Beispiele gibt Kelle, Die philosoph. Kunstausdrücke S. 27 ff.

[2]) Siehe bes. Kögel a. a. O. und Naumann S. 60 ff.

Kraft, denn die schwierigsten Fremdbegriffe kleidet er in deutsche Form und deutsches Anschauungsvermögen. Aber auch er ist nur ein Glied einer langen Entwicklung. Begreifen werden wir auch hier die außergewöhnliche Erscheinung aus ihrer Umgebung.

Für die Schule hat er sein Leben lang gearbeitet, aus ihr hat er auch seine besten Kräfte gezogen. Die Grammatik war das Fundament der Wissenschaft, Grammatica est mater studiorum lautet der erste Satz der sieben freien Künste. Am Studium des Lateinischen hat der Klosterschüler sein Sprachgefühl geschärft, an der Rhetorik und Dialektik die Fähigkeit des abstrakten Denkens, die sichere Erfassung der Begriffe erworben. Die unscheinbare, mühsame Glossenarbeit von zwei und einem halben Jahrhundert war getragen von der Ehrfurcht vor dem Wort. Nicht vereinzelt steht darum Notker in seinem Wortvermögen.[1]) Das Beichtformular z. B., das wir in der Bamberger und Wessobrunner Handschrift besitzen, enthält eine ganze Sammlung von abstrakten Worten und Synonymen.

Aber Notker besaß noch etwas mehr, was man nicht lernen kann und was doch wieder in seiner Zeit vielleicht nicht ihm allein verliehen war. Man könnte es die Intimität zur Sprache nennen, ein vertrautes, herzliches Verhältnis zu ihr. Er legt etwas von seiner Seele in die Sprache, und damit von der Volksseele. Er scheut sich nicht, den einfachen Umgangston in den klassischen Stoff hineinzubringen. Sprichwörter entstammen diesem Zug zum Heimischen. Sehr oft treten die Worte zwanglos in Stabreimen zusammen, in jener Form also, in welche der Deutsche von Alters her bedeutsame Rede kleidete.

Notker steht am Ende der althochdeutschen Zeit. Was die Glossatoren am Anfang derselben begonnen haben, ist in ihm Erfüllung geworden. In der Übersetzung des einzelnen Wortes oder in der sklavischen Interlinearversion wurde die römisch-christliche Bildung zur Grundlage der deutschen Wissenschaft. Notker hat diese elementare, lexikographische Methode vom Zwang der bloßen Tradition gelöst und sie erhoben zu einer selbständigen wissenschaftlichen Ausdrucksformung. Aber zu einer vollen Befreiung vom Lateinischen war die Zeit noch nicht gekommen, noch konnte das Deutsche als Gelehrtensprache das Lateinische nicht ersetzen. Hätte Notker seine logischen Abhandlungen ganz deutsch geschrieben, so wären sie von Niemanden verstanden worden. Erst die deutschen Mystiker konnten eine deutsche Philosophensprache schaffen, zwischen Notker und Meister Eckhart aber liegt die Schönheit und Erhabenheit der mittelhochdeutschen Dichtung, zwischen ihnen steht Wolfram von Eschenbach, dem es verliehen war, die

[1]) Naumann S. 91 f. — Notker selbst weist auf Vorgänger in der Uebersetzungskunst hin: *Súmelîche chédint substantia. dázter ist. accidens dáz tarmite ist. Súmelîche chédint substantiam uóne uuésenne uuíst. accidens miteuuíst. Súmelîche chédint substantiam êht. quod intelligitur îeht . i. aliquid. accidens mít êhte* Cat. I. 32 (Piper I. 397. 21—25). Das also sind traditionelle Schulerklärungen.

höchsten Wahrheiten menschlicher Erkenntnis in deutschen Versen zu verkünden.

Notker konnte nur für die Schule schreiben, da wo seine Methode praktisch ausgeübt wurde. Den schon Wissenden brauchte er nichts zu geben, sie verstanden die lateinischen Urtexte und Kommentare. Er wollte eine deutsche Schulsprache schaffen, nicht eine deutsche Gelehrtensprache.

Damit ist er auch ganz der Repräsentant seiner Zeit.

Karl der Große knüpfte wieder an die römische Kultur an, seine Gelehrten setzten die Wissenschaft der Kirchenväter und Kirchenlehrer fort. Alcuin und Hrabanus, wie abhängig sie auch von jenen waren, faßten doch das hauptsächliche Wissen der Zeit in eigenen Werken zusammen. Es war, so beschränkt sie auch sein mochte, eine Gelehrtentätigkeit. Aber an ihre Stelle trat im zehnten Jahrhundert die Kommentarwissenschaft, die Schulgelehrsamkeit. Unter Karl dem Großen konnte mit der Übersetzung von Isidors Werke De fide catholica der Versuch gemacht werden, ein schwieriges wissenschaftliches Thema ganz in deutscher Sprache darzulegen: jetzt las man die Texte mit Kommentaren, die Wissenschaft war Schulwissenschaft, d. h. Erklärung, und dazu gehörte das Lateinische notwendig, es konnte hier nicht entbehrt werden.

Doch gerade damit hat Notker der deutschen Sprache, der *theodisca lingua*, das hohe Recht eingeräumt, die Vermittlerin dieser Wissenschaft zu sein; aber man muß festhalten: er hat sie nur als Mittel gebraucht für seine gelehrten Zwecke. Den Plan, mit der Verwendung der deutschen Sprache auch eine deutsche Wissenschaft zu schaffen, den hatte er nicht und konnte ihn nicht haben. Eine nationale Wissenschaft gab es nicht. Eine deutsche Theologie als Äußerung deutschen Geisteslebens hat wiederum erst die Mystik erreicht, jene innigste Offenbarung des deutschen Glaubens. Meister Eckhart hat, wie außer ihm nur Wolfram von Eschenbach, die Worte gefunden, das Sehnen der deutschen Volksseele zu sagen.

Aber Notker steht in seiner Zeit doch einzig da in seiner Liebe zur deutschen, zur Volkssprache. Denn, wenn sie ihm in der Hauptsache auch nur ein praktisches Lehrmittel war, es war doch nüchterne Erwägung nicht allein das Bestimmende, in ihm sprach stark mit das Heimatsgefühl. Daher das liebevolle Verständnis für das Wesen des deutschen Sprachgeistes. Und so machte er auch den feinen Unterschied: die wissenschaftlichen Partien, die kommentarischen, faßte er in der lateinisch-deutschen Gelehrtensprache ab, die erzählenden Teile aber und wohl auch die poetischen lateinischen Stücke übertrug er in reines Deutsch. Der Wissenschaft die Klostersprache, dem allgemein Menschlichen die Sprache des Volkes. Hier war das Deutsche nicht nur allein Mittel zum Zweck der Verständlichkeit.

Karls des Großen Kultur war gegründet auf geistliche und weltliche Elemente, Christentum und Klassizismus im Verein sollten die Bildung im Frankenreiche darstellen. Diese humanistische Epoche wurde abgelöst durch

eine streng und einseitig kirchliche, durch den cluniacensischen Rigorismus. Auch in der Wissenschaft tritt die neue Richtung der alten feindlich entgegen. Im Studium der sieben freien Künste war die Dialektik (Logik) zu der führenden Wissenschaft erhoben worden, sie war die Grundlage wissenschaftlichen Denkens, die Dogmen und einfachen Glaubenswahrheiten traten zurück hinter der Beschäftigung mit der Spekulation. Man trieb zuviel das Trivium, zu wenig das Studium der heiligen Schrift. Die Gelehrten waren Dialektiker, der Rationalismus herrschte. Die cluniacensische Reform aber änderte auch diesen Geist der Wissenschaft, der Glaube wurde das alleinige Ziel, die Theologie trat die Alleinherrschaft an. Notker war der letzte Vertreter der alten Trivialschule, nach seinem Tode erstarb das wissenschaftliche Leben in St. Gallen unter dem strengen Mönchsgeist der „Popponen". Alle großen Pläne zur Hebung des geistigen Lebens in der Schule gingen mit ihm zu Grabe. Sein Lebenswerk war mit seinem Leben vernichtet, vernichtet die Idee einer christlichen durch klassischen Geist befruchteten Bildung und die Nationalisierung dieser Bildung durch die Anwendung des Deutschen in der Schule. Ihm selbst aber war die Tragik erspart, sein Lebenswerk zerrinnen zu sehen. Ihm war das Glück beschieden, im Bewußtsein einer hohen Aufgabe bis an sein Ende wirken zu können und noch sein letztes und größtes Werk zu vollenden. Als er die Feder aus der Hand legte, verschied er, treu seinem Beruf als Lehrer und Geistlicher, treu in der Arbeit für die Schule und in der Sorge um Linderung menschlichen Leidens.

Zeittafel.[1])

? Malberger Glosse.
? Merseburger Zaubersprüche (Original).
um 750 Das Keronische Glossar (Original).
„ „ Vocabularius Sancti Galli (Original).

um 770 Hildebrandslied.
„ „ Wessobrunner Gebet (Teil A_I u. A_{II}).

um 775 Sächsisches Taufgelöbnis.
777 Hamelburger Markbeschreibung.
779 Würzburger Markbeschreibung (A).

789 Admonitio generalis.
nach 789 Weißenburger Katechismus.
um 790 Das Hrabanische Glossar (Original).
nach 790 St. Galler Paternoster und Credo.

Ende d. 8. Jhs. K, Glossenhs.
„ „ „ St. Pauler Glossen.
8./9. Jh. Pa, Glossenhs.

um 800 Kasseler Glossen (Original).
„ „ Basler Rezepte.
nach 802 Isidor.
„ „ Exhortatio ad plebem Christianam.
„ „ Bruchstück der Lex Salica.

Anfang d. 9. Jhs. Benediktinerregel.
„ „ Murbacher Hymnen.
„ „ Glossar Rd — Jb (Original).
„ „ Freisinger Auslegung des Paternosters.
„ „ Monsee-Wiener Bruchstücke.
„ „ Fränkisches Taufgelöbnis.
„ „ Fränkisches Gebet.
„ „ Die alemannischen Psalmen.
„ „ Aeltere bairische Beichte.
„ „ Carmen ad Deum.

nach 819 Trierer Capitulare.

um 830 Muspilli.
„ Heliand.
„ As. Genesis.
„ Tatian.
„ Fuldaer Beichte.

ca. 820—830 St. Emmeramer Gebet.
ca. 800—850 Priestereid.

842 Straßburger Eide.

865—870 Otfrids Evangelienbuch.
um 870 Ratperts Lobgesang (deutsch).
881 Ludwigslied.

nach 882 Lorscher Beichte.
ca. 850—900 Sächsische Beichte.
9. Jh. St. Galler Beichte.
„ Würzburger Beichte.

Ende d. 9. Jhs. Petruslied.
um 900 Christus und die Samariterin.
„ „ Georgslied.
„ „ Augsburger Gebet.
„ „ Gebet des Sigihard.
„ „ Altsächsischer Psalmenkommentar.

9./10. Jh. Hs. der Merseburger Zaubersprüche.
Anfang d. 10. Jhs. Reichenauer Beichte.
Homilie Bedas.
900—950 Rheinfränkische Cantica.
10. Jh. Ra, Glossenhs.
„ Wiener Hundesegen.
„ Lorscher Bienensegen.
„ Altdeutsche Gespräche.

912 Notker Balbulus †.
ca. 920—930 Waltharius.
ca. 930—940 Ecbasis captivi.
um 930 Psalm 138.
„ 935 Hrotsvitha geboren.
„ 950 Mainzer Beichte.
ca. 950—1000 Vorauer Beichte.

971—991 Pilgrim, Bischof von Passau.
973 Ekkehard I. †.
ca. 980—1060 Ekkehard IV.

um 1000 Jüngere bairische Beichte.
um 1002 De Heinrico.
1022 Notker Labeo †.
ca. 1030—1050 Ruodlieb.

Erste Hälfte d. 11. Jhs. Wessobrunner Predigten.
Klosterneuburger Gebet.
um 1060 Otlohs Gebet.
Zweite Hälfte d. 11. Jhs. Ambras-Wiener Psalmen Notkers.

[1]) Vgl. KÖGEL, LG. 2, 629 f.; BAESECKE, Einführung in das Althochdeutsche S. 10—13.

Ortstafel.[1])

(Heimat bezw. Mundart der Denkmäler.)

I. Alemannisch.

Vocabularius St. Galli (St. Gallen); Glossen: K (St. Gallen), Ra (Reichenau), Rb (Reich.), Rd — Jb (Reich.-Murb.), St. Paul (Reichenau?), Schlettstädter Virgilglossen; Straßburger Blutsegen; St. Galler Paternoster u. Credo (St. Gallen); Isidor (Murb. u. rheinfränk.?); Benediktinerregel (St. Gallen); Murbacher Hymnen (Reich.-Murb.); alemann. Psalmen (St. Gallen od. Reich.); Christus und die Samariterin (alemann. u. rheinfränk.); Georgslied (Reich.); St. Galler Gl. u. B. I. II. III (St. Gallen); alemann. Gl. u. B. (St. Gallen); Notker (St. Gallen).

II. Bairisch.

Wessobrunner Gebet (bair. u. as.); Glossen: Pa, Hrab. Glossar, Kasseler Gl., Tegernseer Virgilgl., Wessobrunner Gl., Monseer Gl.; Exhortatio ad plebem Christianam; Freisinger Auslegung des Paternosters; Monsee-Wiener Bruchstücke; Carmen ad Deum; Muspilli; Priestereid; Petruslied; Gebet des Sigihard; Psalm 138; Wiener Hundesegen; Contra caducum morbum; Contra malum malannum (bair. u. rheinfränk.); die zwei bairischen Beichten, Vorauer B.; Benediktbeurer Gl. u. B. I. II. III, Wessobrunner Gl. u. B. I. II, Münchner Gl. u. B.; St. Emmeramer Gebet, Ôtlohs Gebet; Wessobrunner Predigten; Ambras-Wiener Psalmen.

III. Ostfränkisch.

Hildebrandslied (ostfränk.? bairisch?); Merseburger Zaubersprüche (Fulda); Hamelburger und Würzburger Markbeschreibungen (Würzb.); Bruchstück der Lex Salica; Basler Rezepte; Frankfurter Gl. (Würzb.); Tatian (Fulda); Fuldaer B. (Fulda), Würzburger Gl. u. B. (Würzb.), Bamberger Gl. u. B. (Bamberg, od. bairisch?); Liebesantrag (nordrheinfränk. oder thüring.); Gregors Moralia in Job (rheinfränk. u. as.).

IV. Rheinfränkisch.

Weißenburger Katechismus (Weißenb., südrheinfränk.); fränk. Taufgelöbnis (rheinfränk.?, ostfränk.?); fränk. Gebet; Straßburger Eide; Lorscher Bienensegen; Otfrid (Weißenb., südrheinfränk.); Ludwigslied; Augsburger Gebet; rheinfränk. Cantica; Lorscher Bienensegen; Altdeutsche Gespräche; Grabinschrift aus Rheinhessen; Beichten: Lorscher, Fuldaer, Mainzer, Pfälzer, Reichenauer.

V. Mittelfränkisch.

Trierer Capitulare; Psalm 1—3; Altdeutsche Gespräche; De Heinrico.

VI. Altniederfränkisch.

Malberg. Glosse; Altniederfränk. Psalmen.

VII. Altsächsisch.

Sächsisches Taufgelöbnis; Heliand, Genesis; nd. Prudentiusglossen, nd. Virgilglossen; as. Glossen; sächsische Beichte; Spurihalz-Segen, zweiter Trierer Zauberspruch; as. Psalmenkommentar; nd. Gl. u. B.; Merseburger Glossen (anglofries.).

Nachträge und Berichtigungen.

Die Veröffentlichungen der letzten vier Jahre, seit dieser Band zum Drucke bereit lag, konnten für die Darstellung nicht mehr verwendet und sollen, mit andern Nachträgen, hier verzeichnet werden.

Voranzustellen sind einige umfassendere Neuerscheinungen:

Die kleineren althochdeutschen Denkmäler, hgb. von Elias von Steinmeyer, Berlin 1916. Das Werk tritt teilweise an Stelle der nahezu vergriffenen Denkmäler von Müllenhoff und Scherer (3. Ausgabe von Steinmeyer). Es ersetzt die Mehrzahl der Texte, nicht aber den Kommentar der Denkmäler (Vorwort S. VI). Zu den früheren Nummern von MSD. sind noch einige andere Stücke hinzugekommen, vor allem dankenswerterweise die Benediktinerregel. Der engere philologische und textkritische Apparat ist beibehalten und vermehrt, dagegen ist der historische Kommentar fast ganz weggefallen.

Friedrich Wilhelm, Denkmäler Deutscher Prosa des 11. und 12. Jahrhunderts, Münchener Texte, H. 8 Abt. A: Text, München 1914, Abt. B: Kommentar 1. Hälfte, München 1916.

[1]) Vgl. Braune, Ahd. Lesebuch bei jeder Nummer des Inhaltsverzeichnisses, 7. Aufl. S. VII f.; Baesecke a. a. O.

HANS NAUMANN, Altdeutsches Prosalesebuch, Straßburg 1917.

GEORG BAESECKE, Einführung in das Althochdeutsche, Handbuch des Deutschen Unterrichts, 2. Bd. 1. Teil, 2. Abt., München 1918, gibt in der Einleitung einen großzügigen Ueberblick über den Zusammenhang der sprachlichen und literarischen Entwicklung des Althochdeutschen.

Zu S. 5 u. 13. ROETHE, Deutsches Heldentum, Kaiserrede, Berlin 1906.

S. 15 Anm. 1. TH. V. GRIENBERGER, Leudus, Beitr. 40, 127—136.

S. 16. Gesang und Saitenspiel beim Gastmahl: HERM. ALTHOF, Waltharii Poesis, 2. Teil, Leipzig 1905, S. 123.

Zu *chrotta*: KLUGE, SB. der Heidelberger Akad. 1915, 12. Abhandl. S. 4 f.

S. 17. Heldenlied: HEUSLER, Hoops' Reallexicon 2, 488—497.

S. 21. Langobardische Sagen über Karl d. Gr.: CARL HAINER, Das epische Element bei den Geschichtsschreibern des früheren Mittelalters, Diss. Gießen 1914, S. 29 ff.

S. 23. WILH. UHL, Winiliod, Teutonia H. 5, dazu K. EULING, Z. f. d. Phil. 46, 459—465.

S. 47 l. *spákona, Sigrdrífumól, Sigrdrífa,*

S. 49. Wörter für Zaubern: JOH. FRANCK, Gesch. des Wortes Hexe, bei JOS. HANSEN, Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung, Bonn 1901, S. 652 f.

S. 49 Anm. 2. Cervulus, s. CRUEL, Gesch. d. d. Predigt im MA. S. 31 f.

S. 52. Die Stelle bei Hrabanus gilt jedoch nicht unmittelbar für deutsche Verhältnisse, da sie einer Rede des Bischofs Maximus von Turin entlehnt ist, vgl. CRUEL S. 59 f. u. S. 32.

S. 55. Rätsel: R. PETSCH, Rätselstudien, Beitr. 41, 332—346; R. PETSCH, Das deutsche Volksrätsel, Straßburg 1917, Trübners Bibliothek 6. — l. Älfrics.

S. 62 ff. Spielleute, Fahrende: BURDACH, Walther v. d. Vogelw. S. 291 ff.; BURDACH, Der mythische und der geschichtl. Walther, D. Rundschau 1902, Okt. S. 51; ROETHE, Reinmar v. Zweter, Register S. 636a; J. ILG, Gesänge und mimische Darstellungen nach den deutschen Konzilien des Mittelalters, Jahresber. des Gymn. in Urfahr bei Linz, 1906; WILMANNS, Leben Walthers, 4. Aufl. besorgt von MICHELS S. 1—18 u. Anmerkungen S. 390—395.

S. 64. l. MILSTÄTTER. MÜLLENHOFF.

S. 70 Anm. 3. Singen und lesen: KRAUS, D. Ged. d. XII. Jhs. S. 128.

S. 74. ANDREAS HEUSLER, Deutscher und antiker Vers, QF. 123, Straßburg 1917.

S. 82, 2. Die Namen der lateinischen Monate und ihre Etymologie wurden in der Schule gelehrt, wie ihre Aufnahme in das dem Alcuin zugeschriebene Lehrbuch Disputatio puerorum (MIGNE 101 Sp. 1117 f., vgl. MANITIUS, Gesch. d. lat. Lit. d. MA. 1, 281) zeigt. Die Stelle ist aus Isidors Etymologien Buch V Kap. 23 ausgezogen. Auch zur Uebersetzung der Windnamen ist Karl durch die lateinische Schulgelehrsamkeit der Zeit veranlaßt worden. Sie stammen ebenfalls aus Isidors Etymologien, aus Buch XIII Kap. 11. Somit gehört auch diese Uebersetzertätigkeit zu den Bestrebungen Karls, deutsche Bildung nach lateinischem Muster zu lehren.

S. 82 Anm. 7. CLEMENS BÄUMKER, Der Anteil des Elsaß an den geistigen Bewegungen des Mittelalters, Straßburg 1912.

S. 87 l. Esoteriker.

S. 90 f. s. HAINER, Das ep. Element usw.

S. 96 ff. Zaubersprüche: STEINMEYER S. 365—398; WILHELM S. 29. 49—53, Kommentar S. 53. 125 ff.; R. HEIM, Incantamenta magica, Jahrbücher f. class. Philologie 1893, 19, Supplementband S. 463—576. Zu den Merseburger Zaubersprüchen: J. MANSIKKA, s. oben S. 45; JUL. SCHWIETERING, Der erste Merseburger Spruch, Z. f. d. A. 55, 148—156; FR. VON DER LEYEN, Der erste Merseburger Zauberspruch, Bayer. Hefte f. Volkskunde 1, 270—277; ROETHE, Zu den altdeutschen Zaubersprüchen, SB. der Akad. der Wissensch. zu Berlin 1915 S. 278 ff.; REIDAR TH. CHRISTIANSEN, Die finnischen und nordischen Varianten des zweiten Merseburger Spruches, Folklore fellows communications 18, Helsingsfors 1915, dazu W. V. UNWERTH, Berliner Jahresbericht 1915 S. 107 ff.; EDW. SCHRÖDER, Gött. gel. Anz. 1917, Juni (die Ansicht, daß der zweite Merseburger Spruch nicht germanisch-heidnischen Ursprungs, sondern Nachbildung entsprechender christlicher Segen sei, gewinnt weitere Anhänger).

S. 97. Stil der Zaubersprüche: HEUSLER, Hoops' Reallexicon 2, 446 f.

S. 101 Anm. 1. Statt 155 l. 195. — C. G. GROENEWALD, Der zweite Trierer Zauberspruch, Z. f. d. Phil. 47, 372—375.

S. 105. Zum Weingartner Reisesegen: E. HOFFMANN-KRAYER im Schweiz. Archiv f. Volkskunde 8.

S. 107. Zum Lorscher Bienensegen: JOS. WELZ, Die Eigennamen im Codex Laureshamensis, Untersuchungen zur deutschen Sprachgeschichte, hgb. von R. HENNING, H. 4 S. 115 ff.

S. 110. Contra rêhîn: ROETHE a. a. O. S. 280—282.

S. 115 ff. STEINMEYER S. 1—15; FRANZ SARAN, Das Hildebrandslied, Bausteine zur Gesch. d. deutschen Literatur XV, Halle 1915; HEUSLER, Hoops' Reallexicon 2, 525 f.; G. NECKEL, Zum Hildebrandslied (Sprache und Orthographie), Beitr. 42, 97—111; WILH. BRUCKNER, Hildebrandslied 37. 38, Z. f. d. A. 54, 369—375; E. v. STEINMEYER, Zur Hs. des Hildebrandsliedes, Beitr. 42, 345.

S. 129. Stil des Volksepos: HEUSLER in der Einleitung zu Felix Genzmer, Edda, 1. Bd., Jena 1912; HAINER a. a. O., bes. S. 11 ff.

S. 130. W. PAETZEL, Die Variationen in der altgerm. Alliterationspoesie, Palaestra 48, Berlin 1913, dazu J. FRANCK, Z. f. d. A. 55, Anz. 37, 6 ff.

S. 131 ff. STEINMEYER S. 16—19; LEITZMANN, Die Quelle des Wessobrunner Gebets, Beitr. 39, 548—554 (ich bemerke ausdrücklich, daß dieses Heft der Beiträge erst erschienen ist, nachdem das Manuskript des vorliegenden Buches an die Druckerei abgegangen war).

S. 141 ff. STEINMEYER S. 66—81; v. UNWERTH, Eine Quelle des Muspilli, Beitr. 40, 349—372; BRAUNE, Muspilli, Beitr. 40, 425—445; Nachtrag zu Muspilli, Beitr. 41, 192; ELISABETH PETERS, Quellen und Charakter der Paradiesesvorstellungen in der deutschen Dichtung vom 9. bis 12. Jh., Germanist. Abhandl. 48, Breslau 1915. (Augustins Predigt De die judicii ist auch abgedruckt bei PIPER, Nachtr. S. 157).

S. 145. Zu Elias und Enoch: BURDACH, Sinn und Ursprung der Worte Renaissance und Reformation, SB. d. Akad. d. Wissensch. zu Berlin 1910 S. 619.

S. 149. Zu Alliteration u. Reim im Muspilli: WOOD, Journ. of Modern philology 12, 495 ff.

S. 150 ff. OTTO KUNZE, Aus dem Heliand, Münchener Texte, H. 3 (Abschnitte aus dem Text); BEHAGHEL, Zur Heimat des Heliand, Beitr. 39, 225—227; BRUNO ENGELBERG, Zur Stilistik der Adjektiva in Otfrids Evangelienbuch und im Heliand, Halle 1913; RICH. HEINRICHS, Der Heliand und Haimo v. Halberstadt, Cleve 1916; J. E. HÖGBERG, Eine Untersuchung über die Wortstellung im Heliand, Kemberg 1915; Naturgefühl: WILH. GANZENMÜLLER, Das Naturgefühl im Mittelalter, Berlin 1914, S. 118 ff.; zu SELMA COLLIANDER, Parallelismus im Heliand (oben S. 165 Anm. 2) s. FRANCK, Anz. f. d. A. 37, 6 ff., BRUCKNER, Z. f. d. Phil. 46, 96—101; s. oben PAETZEL, EL. PETERS, HAINER.

S. 161 l. Schwanenhemd.

S. 167. WILHELM, Bruchstücke aus der altsächs. Genesis, Münchener Texte H. 2 (mit Literaturübersicht); FR. KLAEBER, The later Genesis, and other old English and old Saxon texts relating to the fall of man, Engl. Textbibl. H. 15, Heidelberg 1913.

S. 174 ff. JOS. RIEGEL, Bischof Salomo I. von Konstanz und seine Zeit, Freiburger Diöcesan-Archiv NF. 15, 111—188; EDW. SCHRÖDER, Otfrid beim Abschluß seines Werkes, Z. f. d. A. 55, 377—380; RUD. GROSS, Gebrauch des schwachen und starken Adjektivs bei Otfrid, Diss. Heidelberg 1913; A. M. STURTEVANT, Zum Reimgebrauch Otfrids, Modern Language Notes 28, 239—243; s. oben BÄUMKER, EL. PETERS.

S. 195. Petruslied: STEINMEYER S. 103 f.

S. 196. Zu leis, ruof: PAUL KLEINERT, Zur christlichen Kultus- und Kulturgeschichte, Berlin 1889, S. 33—59 u. Anm. S. 271—280.

S. 197 l. Kosmas.

S. 199. STEINMEYER S. 89—93; LEITZMANN, Die Heimat der Samariterin, Beitr. 39, 554—558; P. R. KOLBE, Variation in the old high german Post-Otfridian poems I, Modern Language Notes 28, 216 f.

S. 203. STEINMEYER S. 105—109; LEITZMANN, Die Quelle des 138. Psalms, Beitr. 39, 558—563.

S. 207. Augsburger Gebet: STEINMEYER S. 92 f.

S. 208. Gebet des Sigihard: STEINMEYER S. 102.

S. 208. v. UNWERTH, Vers und Strophe von Ratperts Lobgesang auf den heiligen Gallus, Beitr. 42, 111—121.

S. 208 Anm. 5. Schreibervers: STEINMEYER S. 402.

S. 209 Anm. 5: LUDW. ZOEPFF, Das Heiligen-Leben im 10. Jh., Leipzig u. Berlin 1908, S. 234 ff.

S. 212. Georgslied: STEINMEYER S. 94—101.

S. 215. Vgl. auch die Hymnen und Tropen von S. Georgius, z. B. bei MONE, Lat. Hymnen Bd. 3 Nr. 941—946 S. 315—319; CL. BLUME, Analecta Hymnica von BLUME und DREVES Bd. 34 Nr. 193—197. Nr. 945 bei MONE, Nr. 238. 240 bei BLUME stammen aus Reichenauer Hss., in Nr. 942 bei MONE werden Reliquien des Heil. Georg auf dem Hohentwiel erwähnt. Dieses Kloster wurde im Jahr 1005 nach Stein am Rhein verlegt, wo sich ein bekanntes Kloster des Heiligen befindet (VETTER, Der heil. Georg des Reinbot von Durne S. XCIII); der Hymnus Nr. 942 gehört also noch in das 10. Jh. (MONE). Der Hohentwiel und Reichenau sind sich benachbart und standen politisch in gegenseitigen Beziehungen, Verhältnisse, die Scheffel zur historischen Grundlage seines Eckehard benutzt hat.

S. 220. Ludwigslied: STEINMEYER S. 85—88; P. R. KOLBE, Variation usw. II, Mod. Language Notes 29, 82—84.

S. 228. STEINMEYER S. 110—114; v. UNWERTH, Der Dialekt des Liedes De Heinrico, Beitr. 41, 312—331.

S. 232. Zum Liebesantrag: GANZENMÜLLER, Naturgefühl S. 130.

S. 234. Hirsch und Hinde: STEINMEYER S. 399.

S. 235. Zum Liebesgruß: GANZENMÜLLER S. 127 f. 158.

S. 236. Zu den Versen aus der St. Galler Rhetorik: BRAUNE, LB. Nr. 40 u. S. 196; v. KRAUS, Z. f. d. A. 51, 377.

S. 238. STEINMEYER, Spottverse, S. 401; FRANZ BRIETZMANN, Die böse Frau in der deutschen Litteratur des Mittelalters, Palaestra 42 S. 123.

S. 245. KARL HELM, Worterklärungen zum Keronischen Glossar, Z. f. d. Wortforsch. 15, 270—272.

S. 247 Anm. 4. A. HOLDER, Die Reichenauer Handschriften, Leipzig 1911—1914.

S. 248. JOS. STALZER, Die Zusammensetzung des Glossars Ic des Codex Oxoniensis Jun. 25, Z. f. d. österreich. Gymn. 65, 389—400.

S. 251. ROB. BRANS, Das Reichenauer Glossar Rf nebst seinen näheren Verwandten Bib. 9 und Bib. 12, Untersuchungen zur deutschen Sprachgesch., hgb. von R. HENNING, 5. H., Straßburg 1915.

S. 256. Benediktinerregel: STEINMEYER S. 190—289.

S. 259. Carmen ad Deum: STEINMEYER S. 290—292.

S. 260. Altalem. Psalmen: STEINMEYER S. 293—300.

S. 261. Rheinfränk. Cantica: STEINMEYER S. 301—304. — Z. 18 von oben l. 10. Jh.

S. 263. PAUL JÄGER, Der Artikelgebrauch im ahd. Isidor, Z. f. d. Phil. 47, 305—321.

S. 272. LEITZMANN, Isidor und Matthäus, Beitr. 40, 341—345.

S. 275. FRIEDR. KÖHLER, Lateinisch-althochdeutsches Glossar zur Tatianübersetzung als Ergänzung zu Sievers' ahd. Tatianglossar, Paderborn 1914; LEO KRAMP, Die Verfasserfrage im althochdeutschen Tatian, Z. f. d. Phil. 47, 322—360.

S. 280 Anm. 2. UHL, Winiliod, Teutonia H. 5 Suppl.

S. 285 ff. Taufgelöbnisse: STEINMEYER S. 20—26.

S. 287 Anm. 3. s. FRANCK bei HANSEN, Quellen u. Untersuchungen zur Gesch. d. Hexenwahns S. 624—627.

S. 291. Exhortatio: STEINMEYER S. 49—54.

S. 293. Freisinger Auslegung d. Patern.: STEINMEYER S. 43—48.

S. 295. St. Galler Paternoster u. Credo: STEINMEYER S. 27 f.; KONR. SCHIFFMANN, Zum Sangaller Paternoster u. Credo, Beitr. 42, 344 f.

S. 295. Weißenburger Katechismus: STEINMEYER S. 29—38.

S. 298 ff. Beichtformeln: STEINMEYER S. 135—152. 309—364; KRAUS, Vom Recht und die Hochzeit S. 85—88; FRANZ HAUTKAPPE, Ueber die altdeutschen Beichten und ihre Beziehungen zu Cäsarius v. Arles, Forschungen u. Funde Bd. IV H. 5, Münster 1917.

S. 303. Lorscher Beichte s. WELZ, oben S. 452.

S. 308. v. UNWERTH, Der Schreiber der Würzburger Beichte, Beitr. 42, 342—344.

S. 313. Statt Münchener Beichten l. Bairische Beichten.

S. 324. Fränk. Gebet: STEINMEYER S. 60 f. 402.

S. 329. Klosterneuburger Gebet: STEINMEYER S. 181; WILHELM S. 28 f., Kommentar S. 52 f.

S. 330. Ôtlohs Gebet: STEINMEYER S. 182—189; WILHELM S. 1—3, Kommentar S. 1—13.

S. 333 ff. Predigten: STEINMEYER S. 156—163. 168—180.

S. 336. Geistl. Ratschläge: STEINMEYER S. 164—167; WILHELM S. 30 f., Kommentar S. 55—59.

S. 337 ff. Markbeschreibungen: STEINMEYER S. 62 f. 115—117.

S. 340. Lex Salica: STEINMEYER S. 55—59.

S. 341. Trierer Capitulare: STEINMEYER S. 304—308.

S. 342. Straßburger Eide: STEINMEYER S. 82—84.

S. 344. Priestereid: STEINMEYER S. 64 f.

S. 345. Judeneid: WILHELM S. 108 f.

S. 346. Schwäb. Trauformel: WILHELM S. 47 f., Kommentar S. 116—123; S. RIETSCHEL, Hoops' Reallexicon 1, 499—515; FRANZ KONDZIELLA, Volkstüml. Sitten u. Bräuche im mhd. Volksepos, Breslau 1912, S. 9 ff. 104 ff.; KAUFFMANN, D. Altertumskunde 1, 449 ff.

S. 350. Basler Rezepte: STEINMEYER S. 39—42; s. auch WILHELM S. 29. 39—42. 42—45. 46. 53—64, Kommentar S. 54 f. 88—104. 104—115. 115 f.

S. 351. Grabinschrift: STEINMEYER S. 403.

S. 352. Lateinische Denkmäler: hierzu das sehr inhaltreiche Buch „Deutsche Dichter des lateinischen Mittelalters" in deutschen Versen von PAUL v. WINTERFELD, hgb. u. eingeleitet von HERM. REICH, München 1913, 2. Aufl. 1917 (Abhandlungen u. a. über Notker I,

Waltharius, Hrotswith, Ruodlieb, über den Mimus im Mittelalter, Stilfragen aus der latein. Dichtung des MA., und Uebersetzungen lateinischer Gedichte, worunter der Pilz, der Wunschbock, der Einsiedler Johannes, Modus florum, Modus Liebine, Modus Ottine, Gongolph, ferner Eckehards Waltharius, Ruodlieb, Dulcitius und Abraham von Hrotswith).

S. 353. Naturgefühl in den Cambridger Liedern s. Ganzenmüller S. 129 f.

S. 359. Zu Alverâd s. v. Unwerth, Beitr. 41, 329 f.

S. 365. Georg Thiele, Der lateinische Aesop des Romulus und die Prosafassungen des Phädrus, krit. Text mit Kommentar und einleitenden Uebungen, Heidelberg 1910.

S. 370. Leitzmann, Ecbasis cujusdam captivi, Beitr. 41, 183 f.; Ganzenmüller S. 105 f.; zu Gressler s. Strecker, Z. f. d. A. 53, Anz. 35, 291—294.

S. 371 l. lapsi.

S. 374. Rätsel s. oben S. 452 Nachtr. zu S. 55; Schönbach, Wiener SB. 142, 101 ff.

S. 375. Steinmeyer S. 403 f.; andere Sprüche u. dgl. bei Steinmeyer S. 399—406; Friedr. Seiler, Deutsche Sprichwörter in mittelalterlicher lateinischer Fassung, Z. f. d. Phil. 45, 236—291; s. auch Seiler, Die kleineren deutschen Sprichwörtersammlungen der vorreformatorischen Zeit und ihre Quellen, Z. f. d. Phil. 47, 241—256. 380—390; J. Werner, Lateinische Sprichwörter und Sinnsprüche des Mittelalters, Heidelberg 1912.

S. 379 f. Gongolf: Zoepff S. 236 f.

S. 384. L. Simons, Waltharius en de Walthersage, Leuwensche bijdragen 11, 1—110; Franc. Novati, Sulla composizione del „Waltharius", osservazioni critiche, Pubblicazioni della R. Accademia di Milano 1913, I, 201—219; Jul. Schwietering, Torques aureus, Z. f. histor. Waffenkunde VII, H. 10/11 S. 1—4; Ags. Waldere: Holthausen, Beowulf, 2. Aufl. I. Teil S. 106—108, II. Teil S. 159—163; Leitzmann, Walther und Hiltgunt bei den Angelsachsen, Halle 1917.

S. 409 Anm. 4. Ewald Weisemann, Form und Verbreitung des Kompositionsvokals in Nominalkompositen bei Notker, Diss. Erlangen 1911.

S. 410 Anm. 2. Zu Weinberg: Baesecke, Z. f. d. A. 54 Anz. 36, 237—240; Wolfg. Keller, Ueber die Akzente in den ags. Handschriften, Prager deutsche Studien 8, I, 97—120 (bes. S. 100—102).

S. 411. Zu Notkers Brief: E. Norden, Die antike Kunstprosa II, 682.

S. 416 Anm. 3. Nils Lindahl, Vollständiges Glossar zu Notkers Boethius de consolatione philosophiae Buch I, Diss. Uppsala 1916.

S. 420 Anm. 1. Emil Henrici, Barbarolexis, 2. Heft, Berlin 1914; zum 1. Heft: Seiler, Z. f. d. Phil. 47, 106—111.

S. 427 Anm. 1 s. Gesch. d. d. Lit. von Vogt u. Koch 1^3, 58.

S. 428 Anm. 9. Kelle, LG. 2, 81 u. Anm.

S. 429 Anm. 3. J. Schatz, Zur Sprache der Wessobrunner Denkmäler, Prager deutsche Studien 8, I, 165—177.

S. 441. Bruchstück einer Logik: Steinmeyer S. 118—120.

S. 442. Brief Ruodperts: Steinmeyer S. 121—123.

Register.

Abecedarium Nordmannicum **349 f.**
Abendlied 63.
Abraham, Drama der Hrotsvitha 383.
Abrenuntiatio 283 A. 284. 286; in den Beichten 298 ff.
Abschiedstrunk 255.
Abschiedssegen 106.
Abschwörungsformel 76. 138.
Abundantia 99.
Adalbert von Babenberg 92. 93 f.
Adalbert, Erzbischof von Bremen 89.
Adalgis, Langobardenfürst 21.
Adalram, Bischof von Salzburg 142.
Adam von Bremen 89 A.
Adamsbrücke 109.
Adams Sohn 109.
Ad catarrum 104 f.
Adelger, Herzog, 367.
Adelger (= Ulinger) 241 f.
Ad equum erræhet **110.** 241.
Aderuna 109.
Ad fluxum sanguinis narium **112.**
Admonitio generalis 81. 260. 280 f. 297. 325.
Adoptianer 267.
Adsos libellus de Antichristo 145.
Aenigmata risibilia 375.
Aesop, Fabeln 364 ff.
Affatim-Glossen 248.
Agnes, Passio, Legende der Hrotsvitha 380.
Agobard, Erzbischof von Lyon 89 A. 268 A.
Akzente 172. 174. 183. 278. 411. 413. 417. 437. 443.
St. Albanskloster in Mainz 305.
Alb = Elbe, Elf 12.
Alberich, Zwergkönig 64. 126.
Ableich 33. 65.
Alboin, König der Langobarden 7. 21. 67.
Albrecht von Halberstadt, Metamorphosen d. Ovid 33.
Albrûna 12. 45.
Alcuin, Biographisches 80 f.; Lehrer u. Gelehrter 83. 193. 267 f. 275. 374. 448; Unterricht 279; De Trinitate 81. 267. 293 A.; Kommentar zum Johannes 155. 180. 203; De processione Spiritus 276 f., De virtutibus et vitiis 146; Disputatio Pippini cum Albino 374; De Gallo 368; Briefe 87. 267. 273—275.
Alemannischer Glaube und Beichte 313. **320 f.**
Aldhelm 56. 249. 259 f. 374.
Alexander d. Gr., die Franken sind von Alexanders Geschlecht 179.
allegoria 60.
Ælfric 55. 58.
Allegorie s. Symbolik.
Allerheiligen, Predigt 334.
Allgemeines Gebet 324. 325. 332.
Alleluia 352.
Alliteration s. Metrik.
Alphabete, angelsächs., gotische, nordische 350.
Alpharts Tod 391.
Alphere, König von Aquitanien 386.
Altdeutsche Gespräche **254 ff.**
Altercatio Hadriani 375.
Altsächsische Glossen **253.**
Altslavische Beichte 289 f. 326—329.
Alverad 95. 354. **359.** 368. 371 A.
Amilê 65.
Ambras-Wiener Hs. 316. 335. **428 ff.**
Ambrosius, Hymnen 258.
Ammianus Marcellinus 19. 20.
Ammonius 277.
Amoena, Sequenz 353.
amphitheatrum 69.
Amulett 47. 49. 51 f.
Angelsächsischer Einfluß 117 (Hildebrandslied); 132. 137 (Wessobrunner Gebet); 166 (Heliand); 250 (Trierer Vocabular); 260 (Carmen ad Deum); 341 (Bruchst. der Lex Salica).
Angilbert, Homer 80. 88; Schwiegersohn Karls d. Gr. 342.
Anianus, heil., Lied auf ihn 263.
Ann der Bogenschwinger 126.
Annales St. Galli majores 408. 430; Hersfelder Annalen 240; Hildesheimer 89 A.; Lorscher 199. 341; Quedlinburger 90; s. Flodoardus.
Anno, Klosterlehrer in St. Gallen 408.
Anthropogonie 8. 11. 54.
Antiphonarium 82.
antphangana, thaz 101.
Arator 31. 181.
Arbeitslied 4. 26. 74.
arc 138 f.
Aribo, Erzbischof von Mainz 385.
ariolus 48. 49. 50. 360 A.
Aristoteles 412. 418; Kategorien 425 f. 441; Hermeneutik 425.
Arithmetik 140. 413. 416. 426.
Arminius, Lieder über ihn 18. 223.
Arno, Erzbischof von Salzburg 273 A. 274.
Arnulfi deliciae cleri 376.
aruspex 48. 49. 50. 360 A.
Attila 20. 37. 67. 68. 123. 127. 386 ff.; s. Etzel.
Augsburger Gebet **207.** 324.
âtum, uuîhan 298.
Augustinus 81. 83. 180. 193. 267. 273; Predigten 51. 81. 107. 141. 146 f. 334—336; Psalmenkommentar 94 A. 204. 206. 431 f.; De civitate Dei 136. 422; De catechizandis rudibus 134; De symbolo 134; Prädestinationslehre 162; Humelia Sci Augustini 51 f.; S. Augustini Sermo 274 f.
S. Augustini Sermo (Mons. Hs.) **274 f.**
Ausfahrtssegen 100. 108. **112—114**; s. Reisesegen.
Ausonius, Mosella 27 A.
Authari, König der Langobarden 21.

Avarenlied 226.
Avarenmission 267. 273 f.
Avianus 365.
Avitus, Bischof von Vienne 168.
Azelin, Bischof von Hildesheim 93.
âventiure 61.

Babo von Abenberg 93 A.
Babrios 365.
Bacchus 15.
Bairische Beichte, ältere **310 f.** 313. 326—329.
Bairische Beichte, jüngere **310.** 313.
Balder 98 f. 104.
Ballade 18. 70. 91 ff. 241.
ballatio 30.
Bamberg, Bistum 150.
Bamberger Glaube und Beichte 27. 35. 59. 297 A. 301. 314. **316—320.** 447.
Bamberger Beichtbücher 324.
Bannsegen 108.
Barbarolexis 420 A.
barditus 18 f.
Bardo, Erzbischof von Mainz 337.
bardus 16.
Basilius, heil., 361. 380.
Basken 396.
Basler Rezepte **350 f.**
Baturich, Bischof von Regensburg 325.
Beda 193; Homilien 81. **334 f.** 335. 348; Historia ecclesiastica 25. 53a. 153; Kommentar zu Lucas 180; zu Marcus 155; De officiis 443; De temporibus 441; De arte metrica 183; Exegese zu den Psalmen 206; Pseudo-Beda, Poenitentiale 302.
Begrüßungsgedicht 28 A.
Beichtbücher 39. 324 f.
Beichte 82. 283. 289 f. 296 f. 326. 331; Beichtformeln 270. **298—324.** 326. 332; s. Altslavische B., ältere Bairische B., jüngere Bairische B., Fuldaer B., Lorscher B., Mainzer B., Pfälzer B., Reichenauer B., Sächsische B., Vorauer B., Würzburger B.
Beichtspiegel 299 A.
Beispiel 60.
Benedikt von Aniane 257 A.
Benediktbeurer Glaube und Beichte I. II. III 299. 307. 309. 313 f. **314 f. 321. 322 f.** 332.
Benediktinerregel 79. 302; Interlinearversion 245. **256 f.**
Benedictus Levita 30. 39. 40. 344.
Benediktionen 115. 306; benedictio nuptialis 348.
Benno II., Bischof von Osnabrück 93.
Berhter 127.
Berhtung 127.
Bernhard von Clairvaux, Kreuzzugspredigt 197.
Bernlef, friesischer Volkssänger 86.
Bertha, Tochter Karls d. Gr. 342.
Beschwörungs.Segen, Zauberlied, Zaubersprüche.
Bestattungsgebräuche 36—45.
beswern 50.
Betonungsgesetz, germanisches 76.
bia, bini 107 A.
Bibliothekskatalog, Murbach 258; Wessobrunn 429; s. St. Gallen.
Bienen 107 f.
Bienensegen 48. 51 A.; Lorscher **107 f.**
Bihtebuoch 324.
bilisa 51 A.
Bilsener Schlußvers 232 A.
bîspel 60. 235.
Biterolf 126 f. 394. 396. 401.
Bittgebet 196 f. 324.
Bittgesang 135. 196 f.
bîwurti 60.
St. Blasien, Kloster 244.
Blasinstrumente 359.
Blumenweise (modus florum) 355.
Blutrache 393.
Blutsegen, Blutstillungssegen 102—105. 108.
Boethius, Philosoph, Leben und De consolatione Philosophiae 417—419. 424 f.; Über die Trinität 412 A.; ferner 84; Arithm. 140.
Bonifatius, heil. 79. 80. 133. 277. 280. 333.
bôse 43.
Bovoliedchen 241.
Brautlied 15. 27. 31. 35.
Brautraub 14. 241. 393 ff.
Brautwerbung 14. 21. 400. 401.
Bremen, Bistum 79.
Brief Ruodperts von St. Gallen **442 f.**
Briefformulare 442 f.
Bruchstück einer Homilie Bedas **334 f.**
Bruchstück in der Monsee-Wiener Hs. **274.**
Brückenspiel 109 A.
Brunhilde 7. 14.
brûtesang 31. 35.
brûtleich 27. 31. 33. 35.
brutigepa s. *prûtigepa*.
Büchlein (Liebesbrief) 236.
Buglossa 399.
Burchard, Bischof von Worms 39. 51 A.
Bußordnungen 29. 39. 139. 298 A. 326. 330.
Bußsakrament s. Beichte.

Caesar, bellum Gallicum 5. 9. 76.
Caesarius von Arles, Predigten 81. 145. 146. 308. 334. 335.
Callimachus, Drama der Hrôtsvitha 233. 382 f.
Cambridger Lieder 42 A. 228. 231. 232. 233. 236. 259. 353 f.
camena 34.
Canones 23 ff. 30. 51 A. 243. 252. 276. 280. 291.
canticum 34. 35. 36.
cantica rustica 24; *cantica turpia* 30. 34; *psalmi canticum* 35; *cantica susurrare* 44; *canticum* = Sequenz 353.
Canticum Moysi von Notker **238** A.
cantilenae seculares 23 f.; *vulgares* 93; *mendosa cantilena* 355; *cantilena* = Sequenz 353.
cantor, cantrix 34.
cantus 34. 69. 71.
canzelâre 347.
Capitularia 24. 29. 50. 69. 81. 257. 279—283. 291 f. 332. 334. 341 f. 344 f. 345.
carmen, carmina 50. 51. 52; *carmina antiqua* 17. 18. 89 A.; *barbara* 24. 89 A., *gentilia* 90 A., *rustica* 24, *turpia, obscoena, diabolica* 23 A. 39 ff. 52, *nuptialia* 35, *funebria* 43; *carmen lugubre* 44.
Carmen ad Deum 245 A. **259 f.**
Carmen Christo dictum 355.
Carmen de die judicii 145.
Carmina Burana 232 A. 233.
carminare 50 f.
Cassianus, Predigten 81.
Cassiodorus, Psalmenkommentar 204. 262. 431 f.; Variae 20. 127.
Cato, Disticha Catonis lateinisch 375 f. 415, s. Notker.
cauculator, cauculearius 50.
celeuma 15. 25 f.
cervulus 49 A.
charasang 35.
Chlodowech, Frankenkönig 20. 54 A. 68. 77. 134. 254.

Chlotilde, Gemahlin Chlodowechs 54 A. 134.
Chochilaichus 28.
chôr 36.
choraules 20.
choreae 31. 35.
Chorgesang 23, *chôrsang* 35.
Chorische Poesie 29.
Chorlied 74.
chorus 32. 35.
Christus (Christ) in Zaubersprüchen 100—115.
Christus und die Samariterin **199—203**. 218. 227.
Chrodegang, Regula canonicorum 283. 306.
Chrysostomus, Predigten 145. 284 A. 334; Reparatio lapsi 371.
chuospinci 111.
Cicero, als Lehrer in der Logik und Rhetorik 84; bei Notker 412—418. 425. 440; glossiert 248.
cithara 16. 25.
citharoedus 20. 68.
Clm. 18140, Glossar 252.
Cluniacenser 330. 362. 405. 429. 438. 449.
Columban, heil. 78.
comicus 63.
commentium 63.
Computus 81. 82. 140; Notkers C. **441 f.**
Confessio (professio) fidei 284 f. 298—324.
Confiteorformel 290.
Confraternitas 175.
Conlach und Cuchulain 126.
Conradus Hirsaugiensis 365.
Contra caducum morbum **108 f.**
Contra malum malannum **105**.
Contra rêhîn **110 f.**; s. *reh.*
Contra serpentem 100.
Contra vermes **102**.
Contra vermes pecus edentes **112**.
Contra uberbein **111**.
Contradictio Salomonis 375.
Copia 99.
coragius 49.
coraula 33. 69.
Corbinian, heil. 78.
Corvey, Heimat des Heliand 156.
coturnus 34.
Cynewulf 56.

dâdsisas 40. 43 A. 44.
Danklied 19.
Dämonen 8. 10. 13. 99 A. 102. 111. 287; s. Wald.
Daniel von Winchester, Brief 53 A. 133. 135.
dansôn 33.
David, Harfenspieler 427. 439.
David von Augsburg, lat. Traktate 141.
De ascensione Domini, Legende der Hrotsvitha 379.
De equo perdito, von Theodulf 363.
De falsidico teste, von Sedulius Scotus 368.
De Gallo Fabula, von Alcuin 368.
De Heinrico 91. **228—232**.
De hoc quod spurihalz dicunt **101**.
De Johanne abbate (Vom Einsiedler Johannes) 354. **361 f.**
De luscinia, Gedicht 359.
De Musica, Hymnus 359.
De Proterii filia 354. **360 f.**
De quodam vervece, von Sedulius Scotus 366. 368. **369 f.**
De vitulo et ciconia, von Paulus Diaconus 368.
De vocatione gentium **273 f.** 275.
Demantin 126.
Deotpert, Käufer der Handschrift des Freisinger Paternosters 293 A.
Desiderius, Langobardenkönig 21. 88.
Detmold 254.
Dialektik 412 ff.
Dialog s. Reden.
Dichter, Name, Stand, Person 62—69.
Dicta Abbatis Priminii 52.
Dicta Effrems 107.
Dictamen debitum 409. 437.
Diebssprüche 100. 104 A.
Dietmar, Bischof von Prag 197.
Dietrich von Bern 67. 90. 118 ff. 177. 392; s. Theodorich d. Große.
dihtôn 85.
Dionisius, Passio, Legende der Hrotsvitha 380.
divinatores 360 A.
divini 360 A.
Dohle, sprechende 399.
Donar, Thor 9. 56. 57. 98. 109. 287.
Donatus 443.
Dorfgeschichte 403. 404.
Dorfpoesie, höfische 241.
Doxologie, kleine 297.
Drachen 10. 13. 102 A.
Dramen, mittelalterliche 233. 379, der Hrotsvitha 380 bis 383; mimisches Drama 89. 363.
Dulcitius, Drama der Hrôtsvitha 233. 382.
Dunchad 414 f. 424.
Durandus 299 A.

Eber, Verse, 234. 236—238.
Ecbasis captivi 366. 368. **370—374**. 379. 386.
Eckard, Markgraf von Meißen 230.
Eckart, der treue 127.
Eckenlied 401.
Eckesahs, Schwert, 401.
Eckhart, Meister 447. 448.
Edictus Hrotharit 18. 46 A. 54. 112.
Egbert von Lüttich, Fecunda ratis 363. 368. **375 f.** 377.
Eidformeln 11. **342—346**; Zeugeneid 338.
Eingangsformeln 61. 129. 136. 148. 155. 201. 224. 231. 302—324.
Einhard, Annalen 71; Lebensbeschreibung Karls 89 A. 91. 341; Beseleel 80.
einwîc 29.
Einzugslied 28.
Eishere, der miles gloriosus, 95.
Ekkehard I., verfaßt den Waltharius 384—397. 407, die Paulussequenz 354.
Ekkehard II. 407.
Ekkehard III. 407.
Ekkehard IV. 407. 408, übersetzt Ratperts Lobgesang **208—212**; Casus St. Galli 89 A. 90. 92. 93. 95. 354. 362. 385. 404. 407; Liber Benedictionum 209. 409. 413. 415 f. 430. 439; Ad picturas 210; Pilz 362; Epitaph auf Notker 408 f. 427; Glossen 409. 435 bis 438; Distichon auf ihn 409.
Ekkehard von Aura, Chronik 89 A. 93.
Elbe, Elf, Elben, Elfen 10. 12. 13.
Elfenleich 33.
Elias und der Antichrist 61. 143—149; Elias und Enoch 145 f.
Eligius von Noyon, Predigten 146. 334.
Emmeram, heil. 78.
St. Emmeram, Kloster, 78. 83. 330 f.
St. Emmeramer Gebet 311. 313. **325—329**. 333.
Ennius, Notker entnimmt Beispiele aus ihm 236.

Entführungssage s. Brautraub.
Ephraem, Predigten, Quelle für Muspilli 145. 146.
Episkopat, deutsches 334 f.
Epitaphium 43. 408 f. 427.
Epithalamium 31. 35.
Epos, episches Lied 12—14. **17—23**. 201. 202. 222; s. histor. Lieder.
Erbo, Lied über ihn 93.
Erchanbald, Bischof von Straßburg 385 f.
Erde, Kultus 8. 11. 30. 48. 135. 164, = *mittelgart* 134 f.; s. Himmel.
Erdsegen, ags. 8 A. 48. 73. 99 A. 164; vgl. 66.
Erec 35. 114.
Erfurt, Bistum 79; Siegel 345.
Erfurter Judeneid **345 f.**
Erimpert, Klosterlehrer in St. Gallen 408.
Ermenrich, Gotenkönig 67. 90. 127.
Ermenrichsage 90.
Ermenrichs Tod 128.
Ermenrich von Ellwangen 87. 88 A.
Erminonen (Herminonen) 9. 11. 17. 18.
Ernst, Herzog von Schwaben 92.
ero noh ûfhimil 136.
ersetzen 238 A.
erwetten 347.
Eschatologie 142 ff.
Essener Evangeliarglossen **253.**
Essener Heberolle **348.**
Eterpamara, gotischer Heros 19.
Etzel im mhd. Heldenepos 392; s. Attila.
Eugraphius 422 A. 423.
Eulalialied, afrz. 220.
Evangelienharmonie 155. 177. 277.
Evangelium Matthaei, Uebersetzung **272 f.**
êwa 347.
Exhortatio ad plebem Christianam 249. **291 bis 293.**
Exorzismus 97. 306.
Exorzitationsformel 288.

F (Rf), Glossar **251.**
Fabel **364—370.**
Fabula podagrae et pulicis, von Paulus Diaconus 368.
Fahrende 68 f. 86—89.
Familientragödie 403.
Farolied 22.
farsellen 198.
Fatalismus, Schicksalsglaube 10 f. 125. 128. 162.
Faustsage 361. 380.
Federhemd 10. 161.
Fiedel 33. 89.
Fisch, der umgewandte, 95.
Fitte, ags. fit, as. fittea 152. 153. 167 f.
Flodoardus, Annalen 90.
Flöte 33. 44.
Fontanetum, Lied über die Schlacht bei F. 225 f. 342 f.
foraspel 58.
Formeln s. Stil.
Fragebüchlein, lateinisches, 375.
Frankfurter Glossen **252.**
Fränkisches Taufgelöbnis **288—291.**
Fränkisches Gebet 139. 324. **325.** 326.
Freckenhorster Heberolle **349.**
Fredegar, Chronik 20. 22. 367.
Fredegunde, Frankenkönigin 7.
Freidank 378.
Freising, Bistum 79; Kloster 83.
Freisinger Auslegung des Paternosters 138 A. 290. **293—295.** 296. 330.
Freundschaft 397.
Freundschaftssage 358.
Frîa 9. 98.
Fridigern, gotischer Heros 19.
Fridolin, heil., 78.
Frô f. 9.
frôsang 35.
Froumund von Tegernsee, Gründung von Tegernsee 367; Codex epistolaris 398; Maihinger Boethius-Hs. 417.
Frühchristentum 188.
Frühlingslieder, lateinische, 354.
Fulda, Gründung 79; Pflege der Wissenschaft 82. 83. 116 f. 277. 279; Otfrid in Fulda erzogen 175. 176.
Fuldaer Beichte **304 f.** 306. 312 f. 325. 329.

Gabriel, Erzengel 106 A.
galan, galdar, galstar, galsterâra 47—50. 53.
St. Gallen, Gründung 78; Pflege der Wissenschaft 82. 83 f. 209. 216. 248. 362; Uebersetzungstätigkeit 245. 256 f.; Entstehung der Sequenzen 352 f.; Otfrids Beziehungen zu St. G. 175. 182; s. bei Waltharius 384 ff., Notker 406 ff.; Totenbuch 408; Bibliothekskataloge 416 bis 431.
St. Galler Glaube und Beichte I. II. III 245 A. 300. 313 f. **315. 315 f. 320.**
St. Galler Rhetorik, Verse daraus, **236—238.**
St. Galler Spottvers **238 f.**
Gallicanus, Drama der Hrotsvitha 382.
Gallus, heil., 78. 182. 216; Fürbitter 189; Vita St. Galli von Wettinus 209; vgl. 444 f.
Galluslied, deutsch, von Ratpert **208—212.** 219. 444 f.
Gand-, Zusammensetzungen 45.
S. Gangolphus, Legende der Hrotsvitha 379 f.
garminôn 50.
gart 35.
gartleoth 25.
gartsanc 35.
gasind 99.
Gebehard, Bischof von Speyer 94.
Gebet, Wessobrunner 131 bis 141; Augsburger Geb. 207; Geb. des Sigihard 208; Prosagebete 324—333; fränkisches Geb. 325; St. Emmeramer 325—329; Klosterneuburger 324. 329 f.; Otlohs Geb. 330—333.
Gebet in den Beichten s. 298 bis 324.
Gebet des Sigihard 173. 208. 324.
Gebetformeln 283.
Geheimschrift 245.
geist, ther heilogo, 298.
Geistliche Ratschläge **336 f.**
Gelf, Reizrede, Hohnrede, Zweikampfrede 57. 123. 124. 388. 390. 394.
Gelimer, Vandalenkönig 64.
gelt 286 A.
gelünge 360 A.
Gemeinfreie, capillati 19.
Genesis, altsächsische 96. **167—171**; Wiener 64. 136.
Gensimund, Ostgote 19 f.
Geographie 132. 139. 141.
Geometrie 132. 139.
Georgslegende 211. 219.
Georgslied 211. **212—219**; Hs. 172; Formeln 224; Refrän 205 f.; Metrik und Stil 210—212; Strophenbau 227.
Geraldus, Klosterlehrer in St. Gallen, 385 f.
Gerbald, Bischof von Lüttich 282.

Gerberg, Aebtissin von Gandersheim 379.
Gerbert, Silvester II. 85. 415.
Gerhard, Verfasser der Vita Oudalrici 93.
Germanus, heil. 112.
Gernot 390. 397.
St. Gertruden Minne 114.
Gesamtabenteuer 33.
Gesang der Germanen 71.
Gesänge s. Sang.
Geschichtliche Ueberlieferung in Liedern 17.
Gesellenlied, Gesellschaftslied 15. 21. 23. 25. 68. 69. 71.
Gesprächbüchlein, Kasseler **249 f.**
Gespräche, Altdeutsche **254—256**. 276.
Gesta Ottonis, von Hrotsvitha 230 A. 383.
Gesta regum Francorum 22.
Gesta Romanorum 367.
Gibich, Frankenkönig 386 f.
Gilbertus Porretanus 412 A.
Gimedia, Kl. Jumièges 353.
gipôsi 43 f.
Gisela, Kaiserin 430.
giwerdôn 198.
Glaube, Niederdeutscher **323 f.**
Glaube und Beichte **314 bis 324**; s. Alemannischer Gl. u. B., Bamberger Gl. u. B. Benediktbeurer Gl. u. B. I. II. III, St. Galler Gl. u. B. I. II. III, Münchner Gl. u. B., Wessobrunner Gl. u. B. I. II, Wiener Gl. u. B., Zeitzer Gl. u. B.
Glaubensbekenntnis, Credo, Symbolum 82. 270. 279 bis 284. 285—302. 309. 314 bis 324. 331; Athanasianisches 289 f. 297 f. 317; Nicaeno-Constantinopolitanum 138; s. St. Galler Paternoster und Credo, Weißenburger Katechismus.
Gleichnis 60.
Gloria in excelsis 297.
glossa 242 f.
Glossatoren 23. 447.
Glossen, Glossare und glossatorische Denkmäler **242—256**; Juniussche Gl. 244. 247, Ja Jb Jc 247 f.; Glossae Salomonis 248; das keronische Glossar Pa, K, Ra 245 f. 295; das hrabanische Glossar 246 f.; Kasseler Gl. 249 f. 255 f. 291; Rb 251; F (Rf) 251; St. Pauler Gl. 251; Schlettstädter Virgilglossen 251; Tegernseer Virgilglossen 251; Clm. 18140 252; Wessobrunner Gl. 132. 252; Frankfurter Gl. 252; Monseer Gl. 252; ahd. Prudentiusglossen 252, nd. Prudentiusglossen 252; Virgilglossen 253; die as. Glossen 253; Gl. Tg 1 259; Merseburger Gl. 253; Straßburger Gl. 63; Malbergische Gl. 253 f.; Lipsiussche Gl. 262; Briefe Pauli mit deutschen Gl. 326; glossierte Psalmenhss. 260; einzelne Glossen 14—69. 286 A; Glossen bei Notker und Ekkehard IV. 430 bis 438; Glossensammlungen angelegt 78.
Glossenzeichen 296 A. 297 A.
Gnomik 54. 55. 377 A.
goltwine 24.
gote 284.
Gotfrid von Straßburg, Tristan 27. 33. 400.
Gotfrid von Viterbo 92.
gotspel 58.
Götter 8—11. 50. 98—100. 287. 289.
Götterlehre 68.
Götterlieder 11. 23.
Gottesurteil 124. 145 f. 162. 343.
Gottschalk, sächsischer Mönch 162.
Grabinschrift aus Rheinhessen **351**.
Grammatik 140. 350. 412 ff.
grâzen 42.
Gregor der Große, Werke glossiert 243; Dialoge 29; Moralia 337. 413. 439; Predigten 81. 251. 334. 335. 337. 348; Liber sacramentorum 207; Sacramentarium 306; Otfrid kennt ihn 180; Gr. im Traktat De vocatione gentium 273; Fegfeuer bei Gr. 145.
Gregor II., Papst 79.
Gregor von Tours als Geschichtschreiber 17; historia Francorum 22. 28. 54 A. 134. 367; De virtutibus S. Martini 68.
grûz 238 A.
Gudrun 65. 67. 127. 129. 347. 389.
Gunther, Burgundenkönig 67. 387 ff.
Guntram, Burgundenkönig 20.
guot man 201. 361 A.
gymnasium 69.
Hadrian I., Papst, sendet Petrus und Romanus zu Karl d. Gr. 81. 352.
Hadrianus s. Altercatio.
Hadubrand 115 ff.
Hadwig, Herzogin von Schwaben 385 A. 407.
Haftlied, Haftspruch 97. 98 A.
Hagen, im Walthariuslied 386 ff.; im Nibelungenlied 127. 396.
Haimo von Halberstadt, Lehrer 83; Predigten 180. 334; Psalmenerklärung 206.
Halberstadt, Bistum 79.
Halitgar v. Cambray 298 A.
Hamelburger Markbeschreibung **337 f.**
Hanala, gotischer Heros 19.
harafleich 31 f.
Harfe, Harfenspiel 15 f. 20. 25. 31 f. 33. 62—71. 86. 88. 89. 357. 358.
harpfenslaher 16.
Hartgar, Bischof von Lüttich 369.
Hartmann von Aue, A. Heinrich 348; Gregorius 371 A.
Hartmuat und Werinbert 175 f. 182. 212.
Hartung, Sohn des Zwergkönigs Immung 400.
Hatto, Erzbischof von Mainz 92. 95. 173.
Heberegister **348—350**; Werdener 349.
Heberollen **348—350**; Essener H. 348 f.; Freckenhorster H. 349.
Heime 391.
Heimgarten 35 A.
Heinrich I., Kaiser 89. 229; in Liedern 92. 93; in der Ecbasis 373.
Heinrich II., Kaiser, De Heinrico für ihn verfaßt 230 f.; gründet das Bistum Bamberg 150; sein Heer schleppt a. 1022 in St. Gallen die Pest ein 408; Begegnung mit König Robert von Frankreich 398; Totenklage 41 A. 354.
Heinrich III., Kaiser, Besuch im Kloster St. Gallen 430; Krönungslied 354; vertreibt die Spielleute 89.
Heinrich I., Herzog von Baiern, Empörung gegen Otto I. 229 f. 383.
Heinrich von Veldeke, Eneide 42 A.
Heinrich der Zänker, Spottvers auf ihn 94; Verhältnis zu Kaiser Otto III. 230 f.

Heinrici Summarium 16. 250.
Heinricus s. Proverbia.
Hel, *hella* 40. 161 A.
Helche 392.
Heldenlied, Heldenepos, Heldensage 17—23. 68. 85. 86. 89. 90. 115—131. 384 bis 397.
Helgunda 394.
Heliand **150—166**; 67 f. (Präfatio); 71 (Versus); 72 (Variation); 75 (Metrik); 85 (Christusepos); 96 (Umfang); 138 A. (Grundidee); 180 (Quellen); 188 (Ethik); 190 f. (Unterschied von Otfrid); Volksbuch 279; einzelne Stellen 24. 29. 34. 38. 59 (*spel*). 194.
Hellirunen 40.
Herbort, Herbortsage 401.
Hercules 9. 18.
Heriburg, Tochter des Zwergkönigs Immung 400.
Heriger 95. 354. **359 f.**
Heririch, Burgundenkönig 386.
Hermannus Contractus, Chronik 89 A.; Opusculum 318.
Hermann, Herzog von Schwaben 230.
Herrat, Dietrichs Gemahlin 393.
Hersfelder Annalen 240.
Herzog Ernst D 64.
Hetel 65.
hêthinnussja 45.
Hexen 48. 50. 53.
Hieronymus, heil., Ad Titum (Schöpfung der Engel) 136; im ‚Kompendium' der Hs. des Wessobrunner Gebets 140; Vulgata-Psalmen 432; verlorener Psalmenkommentar 431; Pseudo-Hier. Breviarium in psalmos 262; Vita Malchi 371; einzelne Stellen: Glossen aus Hier. 25 f. 43. 247. 248. 250; ist Otfrid bekannt 180.
Hildebold, Erzbischof von Köln 271.
Hildebrandslied **115 bis 131**; Heldenlied 12; einziger Rest der nationalen Epik 78. 89 f.; Stil 71 f.; Metrik 75. 96. 187; Einleitungsformel 61. 201 A.; Kampfschilderung 148. 225; Gottesurteil 145. 162; Irmingot 10; einzelne Stellen 18. 75. 198. 376. 377 A.
Hildebrandslied, jüngeres 128.
Hildegard, Gemahlin Karls d. Gr. 88.
Hildesage 393—396.
Hildesheim, Bistum 79.
hileih 31. 33.
Hiltgunt im Walthariuslied 65. 384 ff.
himelsang 35.
Himmel, Kultus 8. 9. 135.
Himmel und Hölle, mhd. Gedicht 43. 319 f.
Hiob, Vorbild in Trübsal 337; Notkers Hiob s. unter Notker.
Hiobsegen 102. 112.
Hippolytus von Ostia, Liber de consummatione mundi 145.
Hirsch und Hinde **234 f.**
Hirschherz, gegessen 360. 367.
Historische Lieder 17. 18. 23. 91—95. 220 ff.; s. Epos.
historia, storia 61.
histrio 68 f.
hiuuilôn 45.
hleotharsâzzo 49.
Hochzeit, mhd. Gedicht 27. 347.
Hofdichter, Hofsänger 20. 41. 66 f.
Hofsprache, karolingische 266 A. 343.
Hohenburger Hoheslied 32. 43.
hôhsang 35.
hôhsangôn 35.
holz 99 A., s. Wald.
Homburg an der Unstrut, Kloster 359 A.
Homiletische Denkmäler s. Predigten.
Homilie s. Predigt.
Honorius Augustodunensis, Speculum ecclesiae 98 A. 296 A. 307. 314. 318 f. 321. 322. 323. 332. 337; Elucidarium 136.
Hôrant 65. 67.
Horaz 354. 372. 373 A.
Hornmusik 373.
houitbant 52.
Hrabanisches Glossar **246 f.**
Hrabanus Maurus, Lehrer Deutschlands 83. 279. 448; Lehrer Otfrids 175. 176. 193; Lehrer Walahfrids 181; Abt von Fulda 278; Predigten 52. 334; De Clericorum institutione 140. 283 A. 285 A. 289. 290. 318. 324. 414; Genesiskommentar 96; Matthäuskommentar 155. 161 A. 180; De fide catholica 186 A.; Adversus Judaeos 268 A.; De Universo 136; De Computo 441; Hrab. Glossar 246 f.
Hrotsvitha **378—383**. 229. 230 A (Gesta Ottonis); 233 (Dulcitius, Callimachus); 422 A (Dramen).
Hugdietrich 22.
hûgeliet 27.
Hugilaih 28.
hugisangôn 27. 35.
Hugo II., Bischof von Sitten 411 ff.
Hugo von Trimberg, Renner 239. 347.
Humelia Sci Augustini 51.
huor, huorlust 235.
huorliet 27.
Hymeneus 27. 31. 35.
Hymnen, Hymnus 23. 34. 35. 36. 206; Stil und Bau 84. 199. 208—212. 212—219. 226. 259 f. 352. 355; Murbacher H. 257—259. 35 f.; Carmen ad Deum 259 f.; Hymnus de Musica 359.

Ja, Jb, Jc, Glossare 213 A. 215 A. **247 f.** 258. 264. 275.
Je, Glossar **253**.
Jagdabenteuer 238 A.
Jagdgeschichte 95. 355.
Jam dulcis amica, Gedicht 233.
jâmar 42.
jâmerleich 43.
jâmersanc 43.
Idisi 10. 97 f.
Jesus, d. i. Josua 103.
Ikonographie 198.
Ilias, Homers. 36.
Immo, Schwankgeschichte, 93. 95.
Immung, Zwergkönig 400.
imno 36.
impi 107 A.
incantator, incantatio 45 bis 53. 101. 360 A.
Inclito caelorum, Sequenz 354 f.
Indiculus superstitionum 30. 39. 44. 286.
Indulgenzformel 298—324.
Ine, ags. König 18.
infusio 101.
Ingwäonen 9. 11. 17. 18.
Interlinearglossen **242 ff.**
Interlinearversionen 244. 245 A. **256 ff.** 276. 295. 315. 342.
Interpunktion 116. 142. 183. 207. 212. 220. 238. 350. 411.
Interrogatio de fide 290.
Interrogatio sacerdotis 288.

jocista 69.
jocularis 69.
joculator 63. 86. 88.
Johan, in e. Segensformel 112.
Johannes, Apokalypse 145.
Johannes, Evangelium 179.
Johannes Scotus Eriugena 84. 414. 424.
Johannes der Täufer 112; als Fürbitter 189. 299. 331.
Johannesminne 114.
Jordanes, Gotengeschichte 18. 19. 37. 40 A. 54. 71.
Jordansegen 102 f. 112.
Josua 103.
Iring, Ratgeber Irminfrids 22.
Iringsstraße 22.
Irische Mönche 78.
Irminfrid, Thüringerkönig 22.
Irmingot 10. 124 f.
Îsegrîm 368.
Isengrimus, lat. Gedicht 366. 368.
Isidor, ahd. **263—270.** 270 bis 275; 279. 448 (Uebersetzungskunst); einzelne Stellen 58. 59. 64. 286 A.
Isidor, Bischof von Sevilla, Etymol. 136. 247—250. 315. 350. 414. 444; Sentenzen 136; De fide catholica 263 bis 270. 272. 273. 448; De vocatione gentium 273; De officiis ecclesiasticis 81 f.
Isis 9.
Istwäonen 9. 11. 17. 18.
jubilus, jubilatio, jubilare, jubilieren 16. 34. 35. 36. 45. 352.
Judas, d. i. Josua 103.
Judas, Judenknabe 103.
Judith, matrona 176 f.
Julianus Apostata 21.
Julius Victor, Ars rhetorica 414.
Jungfrau, befreite 14; geraubte 241; entführte 384 ff.
Juniussche Glossen 244. 247 f. 258, s. Ja, Jb, Jc.
Justinus, Hs. 208.
Juvencus bei Otfrid 177. 181; in der Ecbasis captivi 373; Glossen 247.
jûwen, jûwezunge 36.

K, Glossar 246.
Kaiserchronik 26. 64. 99 A. 367.
Kalendarium 167. 302. 306.
Kalewala 135 A.
Kampflied 14. 26 f. 223.
Kampfspiel 28. 29.
kara 43.
charasang 35. 43.
karaleih 32. 43.
Karfreitag 43.
Karl der Große, seine Kulturschöpfung 79—83. 448; karoling. Renaissance 80. 85; Akademie 80. 363. 374; Hebung des kirchlichen Lebens, Pflege der Religion 24. 257. 260. 267 f. 275; Capitularia 24. 279—282. 295. 334. 341. 345, s. Admonitio generalis; Hebung des Kirchengesanges 81. 352; Heidenbekehrung 273 f.; Rechtspflege 91. 146. 341; Hofsprache 266 A. 343; Liedersammlung 22 A. 82. 89 f.; Spielmannsanekdoten 88; beim Mönch von St. Gallen 90; Karl in der Sage 91; Krieg gegen die Langobarden 21. 88; Schreiben an Gerbald von Lüttich 282; Hildebold von Köln, Erzkapellan 271; Urkunde für Hamelburg 338; Zeit Karls 203. 285 A. 286. 290. 351.
Karles lôt 91.
Karles reht 91.
Karl der Kahle, Straßburger Eide 342 f.; Coblenzer Eid 343; Krieg gegen Karlmann 354; Gönner Eriugenas 84. 414; Zeit 221.
Karl (der Dicke), Sohn Ludwigs d. Deutschen 343.
Karlmann, Sohn Ludwigs d. Deutschen, Reichsteilung im Ries 343; empört sich gegen seinen Vater, kämpft gegen Karl d. Kahlen 354.
Karlmann, Sohn Ludwigs III., 221 f.
Karlmannsweise 354.
Karolingerdynastie 5.
Kaspar von der Roen 128 A.
Kasseler Glossen **249 f.** 255 f. 291.
Kasseler Gesprächsbüchlein **249 f.**
Katechese 81. 283 f.
Katechetische und homiletische Denkmäler **279 bis 337.**
Katechismus, Weißenburger 295—298; Luthers K. 283.
Kero 245 f. 257.
Keronisches Glossar **245 f.** 295.
Kettenreim 378 A.
Kilian, heil. 78.
Kinderlied 44. 65. 73. 75. 378 A.
Kindheit Jesu, apokryph 103.
Kirchendichtung, lateinische 186.
Kirchengesang 23 A. 81. 352 f. 359.
Kirchenlied 84. 198; s. Hymnen.
kirekhitha 61.
chlafleih 32.
klaga 43.
Klage, mhd. Gedicht 405 f.
Klage der Rachel, lat. Gedicht 354.
Klagelied 15. 27. 36—45.
klagesang 35. 43.
Klagetrösterinnen 359.
Kleriker und Nonne (Liebesantrag) **232—234.**
Klosterneuburger Gebet 324. **329 f.**
Koblenz, Verhandlungen (a. 860) 343.
Kobold 95.
Komödien des 12./13. Jhs. 233; s. Hrotsvitha 378—383.
Konrad I., Besuch in St. Gallen 89; Regierungszeit 373; im Volkslied 93.
Konrad II., Stiefvater Herzog Ernsts 92; Gemahl der Gisela 430; Totenklage 354.
Konrad, Erzbischof von Mainz 345.
Konrad, Schreiber, Verfasser des lateinischen Nibelungenlieds 405.
Konrad von Würzburg, Engelhart 400; Otte 92; Trojanerkrieg 27. 33. 109 A. 234.
Konzilienbeschlüsse 29 f. 39. 51. 69.
Korrigierte Handschriften 150. 172. 174. 199. 276. 427.
chôrsang 35.
kôsa 148.
Kosmogonie, Weltschöpfung 8. 11. 53 A. 54 A. 66. 68. 133 ff. 143. 187.
Kosmas von Prag 197.
Kreuzesholz 111.
Kreuzzuglied 27. 223.
Kriegerbesegnung 113.
Kriegsgott 9. 10. 27.
Kriegslied, Kampflied, Schlachtgesang 12. 18—20. 23. 26 f. 71; s. *wîcgesanc, wicliet.*
Kriemhild 14. 389. 390.
Krone, mhd. Gedicht 33.
Kürenberg 65.
Churzibolt 92 f.
Kyrie eleison 27. 30. 39. 196. 197. 198. 223. 323.

Labyrinth 172.
Lähmungssegen 101.
laitscanc 43.
Lamprecht von Hersfeld 240.

Lamprecht von Regensburg, Tochter Syon 31.
Lantfrid und Cobbo 95. 354. **358 f.**
Laodicea, Konzil 23.
Laon, Schule 418.
Laudamus, Uebersetzung 297f.
Laudes 353.
Laudes Christo actae 355.
Lâzakêre 104.
Lechfeld, Schlacht 93. 357.
Lectionarium 82. 180. 334.
Legenden: Gallus 208ff., Georg 212 ff.; Legenden Otlohs 330, der Hrotsvitha 379 f.; glossiert 243. 248; Stil 226; Gattung 110.
Lehren, zwölf 399 f.
Lehrgedicht, vorliterarisch **53—55**. 70.
Leich, mit Ableitungen und Zusammensetzungen 15. 28 bis 34. 49. 70. 352 A. 353 A.; s. die einzelnen Gattungen wie Ablleich, *brûtleich* usw.
Leichenfeier 36—45.
Leidener Glossar **253**.
Leier 15 f., s. Harfe,
Leis 26. 196 f.
Leo, Kaiser 367.
leodslakkeo 16.
Leonhard, heil. 98 A.
Lessing, Fabeln 364.
Lex Bajuvariorum 50.
Lex Salica 100 A. 108.; Malberg. Glosse 253 f.; ahd. Bruchstück der Lex Sal. **340 f.**
Lex Wisigothorum 50.
Liber poenitentialis 207.
lychlied 43.
Lidius Charromannicus 354.
Liebesantrag (Kleriker und Nonne) **232—234**. 235. 236.
Liebesbrief 236.
Liebesgruß, Gedicht **235 f.**; im Ruodlieb 232 A. 400.
Liebeslieder, lateinische 354.
Liebeslyrik, Alter der deutschen, 24. 233. 236.
Liebeszauber 361.
liebsangôn 35.
Lied, vorliterarisch **14—28**; s. die einzelnen Gattungen wie Abendlied, *gartleoth* usw.
Liedersaal, Laßbergs, 93.
ligamenta 52.
Limburger Chronik 197 A.
lingua latina 332. 420.
lingua romana 343.
lingua theodisca 332. 343. 419f. 448; s. theodiscus.
Lipsiussche Glossen 59. **262.**
Litanei 30. 105. 183. 198. 207. 326. 331.
liticen 69.
lîtkouf 238 A.
Liubene 94. **238 f.**
Liudolf, Ahnherr der Liudolfinger 383.
Liudolf, Empörung gegen seinen Vater Otto I. 91.
Liudprand von Cremona 92. 229.
Liuppo, Ritter, Retter Ottos II. 356.
Liutbert, Erzbischof von Mainz 175—183.
Livius 173.
lobeliet 27.
Lobgesänge 23 A.
lobsanc 32. 35.
Longinussegen 103 f.
Lorscher Annalen 199. 341.
Lorscher Beichte **303**. 304. 312 f.
Lorscher Bienensegen 99 A. 100. 106. **107** f. 138 A.
lotarspråha 43.
Lothar, Kaiser 342 f.; Söhne 343.
Lothringische Klosterdichtung (Tierfabel) 366.
Lucrez 181 A.
Ludwig der Deutsche, Straßburger Eide 342 f.; in Otfrids Evangelienbuch 160. 175. 179 A. 181; Herzog in Baiern 142; Eid bei Coblenz 343; Vater Karlmanns 354.
Ludwig der Fromme, als Herrscher 83. 279; in den Vorreden zum Heliand 152 bis 155; Gründung von Bistümern 79; Feind der Spielleute 88 f.; Capitularia 342. 345; Synode von Aachen 257 A.; Gemahlin Judith 176.
Ludwig das Kind, sein Gegner Adalbert v. Babenberg 92.
Ludwig, Sohn Ludwigs des Deutschen 343.
Ludwig der Stammler 221.
Ludwig III. 221.
Ludwigslied **220—228**; episches Lied 85; Kyrieleison 27. 197; Kampfspiel 29.
Lügenlied, Lügengeschichte 355. 360.
Lügenprophet 360 A.
lugispel, lugisagila 59.
Luna 9.
Lupus, Herzog von der Champagne 15. 20. 21 f.
Luther 44. 283.
Lüttich, Schule 376. 418.
lux sine tenebris 148.
lyristes 20.

Mädchenlieder 22.
Magdalena im Zauberspruch 104 A.
magicus 360 A.
mahal 254.
Mainz, Erzbistum 79.
Mainzer Beichte **305**. 306. 312 f.
Majordomus 127.
Malberg 254.
Malbergische Glosse **253 f.**
Malstatt 254.
maleficus 50. 360 A.
Mannus 11. 17.
Marcellus Burdigalensis 104 A.
Marcellus Empiricus 373.
Marcianus Capella 59 A. 84. 409 A. 412. 413. 414 f. **423 bis 425**. 446.
mære 61.
Mareien, Die drei 115.
Maria, bei Otfrid 190; in der Besegnung 113. 114. 115; in der Beichtformel 299. 301; beim Abschiedstrunk 255; Fürbitterin 189. 260. 299. 331.
Maria, Legende der Hrotsvitha 379.
Marienklage 41.
Marienlied 115.
marka 338.
Markbeschreibungen **337 bis 340**.
Mars 9.
Marschlied 74.
Marsi, Zauberer 48.
St. Martin im Zauberspruch 100.
Martin von Amberg, Gewissensspiegel 324.
Mathilde, Königin, Witwe Heinrichs I. 89. 229. 230 A.
Matronen 46 A.
Maus, die einbalsamierte, 95.
Mäusesage, Mäuseturm 95.
mâze 403.
Meier Helmbrecht 27. 347.
Meistersinger, Gründung der Singschulen 92.
Melodie 34. 84. 199. 209. 211. 352 f.; s. modus, Musik, Neumen.
Mensura 139—141.
Mercur 9.
Merowinger, Lieder 21; Sage 22; Reich 77; Königshaus 127.
Merseburg, Heimat des Heliand 157.

Merseburger Glossen **253**.
Merseburger Zaubersprüche **96—100**; Stil 73; Metrik 75. 131; Anapher 225; Hs. 288; einzelne Stelle 49.
mesodhorus 20.
Meßbücher 207.
Meßritual 288.
mêter, mêtersang 34. 36.
mêterlîchen 59.
Metensis major, minor 353.
Metrik, Verskunst (Rhythmik, Alliteration und Reim, Vers- und Strophenbau) s. bei den einzelnen Denkmälern, zumeist gegen den Schluß; altgerman. Metrik 74—76.
St. Michael im Zauberspruch 101; in Beichtformeln 301; Fürbitter 299. 331; Drachenkampf 219.
Michaelslied 198 A.
Milstätter Blutsegen **112**.
Milstätter Genesis 64.
Milstätter Physiologus 64.
Milo und Afra, Komödie 233.
Mimus, Mimen 68 f. 85. 86 f. 89. 363. 379.
minneliet 27.
Minnesang, Strophen 16; s. Liebeslyrik.
Minnesangs Frühling (MSF.) 26.
Mischsprache, Mischprosa 110. 228 f. 232. 233. 235. 324. **419—421**. 432.
Misereatur 298—324.
Missale 97. 302.
Missionschristentum 133. 139. 147. 190.
mittelgart 134 f.
Modus, modulus = Melodie, Weise 31. 43. 352.
Modus qui et Carelmanninc 352. **354 f.**
Modus florum 95. 352. 354. **355 f.** 357.
Modus Liebinc 95. 352. 354. **356 f.**
Modus Ottinc 92. 225. 352. 354. 357 f.
Mönch von St. Gallen 88—91. 95.
Mondkultus 9. 135.
Monsee, Kloster 83.
Monseer Glossen **252**.
Monseer Handschrift 263 f. 270 f.
Monsee-Wiener Bruchstücke **270—275**; einzelne Stellen 58. 59. 64.
Morgengebet 113.
Morgensegen 106.
mornèn 42.
Münchhausiade 355.
Münchner Ausfahrtssegen **112—114**.
Münchner Glaube und Beichte 299. 313 f. **323**.
Münster, Bistum 79; Heimat des Heliand 156.
munt 238 A. 347.
Murbach, Kloster 82. 258; Glossen 244. 247 f. 258; Orthographie 212 ff.; Handschriften 213 a.
Murbacher Hymnen 35. 198. 215 A. 245 A. **257—259**.
murmur 50.
musicus 69.
Musik 28 ff. 34. 62—69. 69 bis 71. 354. 358 f. 442; s. Sang, Melodie, Neumen.
Muspilli **141—150**; Alliteration 72. 96. 131; einzelne Stellen 61. 129. 179.
Musterpredigt, lateinische 52. 134 A. 199. **203**. 290. 293.
mûwerf 143.
Mythologie **7—11**. 17—19. 21. 23. 96—100. 108 f.
Mythologische Gedichte, Lieder 17. 23.

nahtsang 35.
Namensagen 21.
Nationalepos 22. 89.
National-höfischer Ritterroman 405.
Natur: Naturglaube 7—11; Naturdinge 134. 235 f.; Naturbild, Naturgefühl 162 f. 169. 191. 228. 233. 240. 392.
Nebenbuhlersage 395.
necromantia 40.
negromanticus 49. 360 A.
Neidhart von Reuental 24. 25. 234. 239. 241 f.
nenia 32. 41 A. 43—45.
Nerthus 8. 9.
nesso, nessiklîn 102.
neuma = pneuma 352.
Neumen 172. 187. 196. 199. 211. 234. 263.
Neunkräutersegen 48.
Nibelungenlied, Volksepos 129; Heldentum 12; Frau im N. 14; Lebensstimmung 164; Treue 390; Sachsenkrieg 93; Irminfrid 22; Volker 64 f.; Walther 395; Hagen 127. 391. 396; Pilgrim und Swemmel 405 f.; einzelne Stellen 33. 347.
Nibelungenlied, Das lateinische **405 f.**
Nithard, Geschichtschreiber 342.
niumo 36, *niumôn* 16.
Normandie, Heimat des Heliand 157.
Notar 347.
Notker I. Balbulus 203 A. 209. 407; Sequenzen 84. 353; Wunschbock 95. 238. 362.
Notker II. Piperisgranum, der Arzt 407.
Notker III., Labeo, Teutonicus **406—449**; der Lehrer 409; seine Sprache 409—411; Uebersetzungskunst 443 bis 446; Stil 446 f.; Glossierung 433—437 (s. Glossen); seine Bedeutung 448 f.; Boethius 416—421; Brief an Hugo von Sitten 411—414; Computus 441 f.; Disticha Catonis 377. 421 f.; Hiob 439; Kategorien und Hermeneutik 425 f.; Lateinische Schriften 439—442; Logik 377. 441; Marcianus Capella 423 bis 425; Musik 442; Psalter 426—439; Principia arithmeticae 426; Rhetorik 377. 440. 441; Aus der St. Galler Rhetorik 234. 236—238; De Syllogismis 440; Terenz' Andria 381 A. 422 f.; De Trinitate 421; Virgils Bucolica 422; einzelne Stellen 15 f. 31 f. 35 f. 43. 49 f. 59. 70. 94 A. 136. 206. 377; ferner: 34 (Lied und Leich); 330 (klassizierende Richtung); 377 (Sprichwörter); 295. 296 bis 298 (Vaternnser in seinem Katechismus); Hs. der Ambras-Wiener Psalmen 335. 336; seine hohe Stellung in der ahd. Literatur 266. schüler Ratperts 209.
Nortbert, Vita Bennonis 93.
Novaleser Chronik 21. 88. 386. 394 f.
novella, novitas 95. 363.

Obedienzeid 344.
Odoaker 123. 125. 126 f.
Offene Schuld 299.
Ohrenbeichte 299.
Opfergesänge 11. 12. 19. 29.
Oratio generalis 332; s. Allgemeines Gebet.
Oratio pro ecclesia 299. 324.
Ordo Rachelis 41.
Ordo Romanus 290. 292. 297. 298. 311.
orginsang 35.
Origo gentis Langobardorum 18. 21. 54.
Orosius, Glossen 248; Hs. 409.

Orphisch-platonische Eschatologie 144.
Ortnit 64. 126.
Osnabrück, Bistum 79.
Ospirin 387 ff.
Otfrid **171—195**; seine Bedeutung 82. 83. 96; Christusepos 85; O. und Hrabanus 278; O. Verhältnis zum Muspilli 148, zum Gedicht von Christus u. d. Samariterin 201—203, zum ahd. Psalm 206, zum Augsburger Gebet 207; zum Gebet des Sigihard 208, zum Georgslied 218, zum Ludwigslied 224 f., zum Tatian 279; Dialekt 296; Metrik 205 f. 217 A. 218. 227. 239; benutzte Kommentare 155 A.; Hs. P 212. 216; Korrekturen 397; singen und sagen 15. 71; einzelne Stellen 15. 16. 41. 45. 70. 85. 97 A. 98 A. 105 A. 134. 138 A. 148. 159. 196. 197. 198. 224 f. 235. 238 A. 329. 332.
Otloh, Gebet 324. 328 A. **330 bis 333**; Liber proverbiorum 376.
Otmar, heil., Sequenz 234; im liber Benedictionum Ekkehards IV. 407 f.; Othmarus ad discipulos 308 f. 313.
Otto I. 228—232; sein Charakter in der Dichtung 91 f.; Preis, Schlacht auf dem Lechfeld 357; Versöhnung mit seinem Bruder Heinrich 91. 229 f.; seine Nichte Gerberg 379; Zeit 305; s. Gesta Ottonis.
Otto II., der Rote 92; Preis 357; O. II. und Gerbert 415.
Otto III., und Heinrich der Zänker 94. 230 f.; Preis 357 f.; O. III. und Gerbert 415.
Otto, Bischof von Regensburg 330. 333.
Ottonen 91 f. 352 ff. 357 f. 378.
Ottonische Renaissance 85.
Ovid, Schullektüre 84; ars amandi (remedia amoris) 87. 233; in der Ecbasis captivi 373.
Oxforder Virgilglossen 253.

Pa. Glossar **246**.
Paderborn. Bistum 79; Heimat des Heliand 156 A.
palaestra 69.
Pamphilus und Galathea, Komödie 233.
Pantheon 334.
pantomimus 69.
Paphnutius, Drama der Hrotsvitha 383.
Parabel 58—60.
Parallelismus, Variation, zweigliedrige Formeln 71—73. 97. 101. 130. 136. 165 f. 170. 192. 206 f. 225. 227. 269 A. 274. 345. 353. 358. 377.
Pariser Psalmenbruchstücke **261**.
Parzival, Sittengesetz 114; Lehren Herzeloydens 378. 400 f.; Totenklage 42 A.
Passau, Bistum 79.
Passio der heil. Agnes, von Hrotsvitha 380; S. Dionysii desgl. 380; S. Pelagii desgl. 380; S. Georgii 219.
pate 284.
Paternoster, in der Glaubenslehre 284; Freisinger Auslegung 293—295; St. Galler 295; s. Vaterunser.
St. Pauler Glossen **251**.
Paulus, in der Zauberformel 109; in der Predigt De vocatione gentium 273; Visio S. Pauli 144; Fürbitter 299.
Paulus Diaconus, Historia Langobardorum 7. 17. 18. 21. 54. 57; Predigten 180. 181 A.; Tierfabel 368.
Paulussequenz 354.
Pelagius, Passio, Legende der Hrotsvitha 380.
Personennamen, germanische, ihre Bedeutung 11 f.
Peter Unverdorben 242.
Peterstag 408.
St. Petrier Glossen **253**.
Petrus, in Zaubersprüchen 101. 109; bei Otfrid 182; im Petruslied 195 ff.; in S. Augustini Sermo 274; Fürbitter 189. 299.
Petrusapokalypse 144.
Petrus Lombardus 136.
Petrus von Metz 81. 352 f.
Petrus von Pisa 268 A.
Petruslied **195—199**. 218.
Pfälzer Beichte **306**. 312 f.
Pferdesegen 98—100. 110.
phanatici 360 A.
Phaedrus 365.
Phol 98 f. 103.
phragina 319.
phylacteria 52.
Physiologus 234 f. 238 A. 365. 371.
Pilgrim von Passau 405.
Pilz, Gedicht 95. 238. 362.
Pippin, Sieg über die Avaren 226; s. Alcuin.
Pirmin, heil. 78. 82. 258. 280.
pito, pithonissa 41. 360 A.
Plato 418.
plehtar 52.
pneuma 352.
Poenitentiale 326; p. Romanum 298 A.; P. Pseudo-Bedae 302; s. Liber poenitentialis.
Poenitentiarien 81.
Poeta Saxo 90 A.
pompa 284. 286. 287. 289 A.
Pompejus historicus 63.
Pontificale Romanum 299 A.
Pontius Pilatus 109 A.
Poppo von Stablo, Popponen 436. 449.
Porphyrius, Isagoge 441.
Possen 32. 43 f.
Predigt **333—336**; Ursprung der deutschen Prosa 270; Predigtgebot in den Kapitularien 280—283; Perikopen 180; Stil 218. 269 f.; Sprichwort in der Predigt 378; bischöfliche Pr. 335; Adventspredigt 323; Beichtpredigt 315; Paulus predigt den Heiden 273; Alcuin fordert Heidenpredigt 267; Speculum ecclesiae 322; s. Augustin, Beda, Caesarius von Arles, Cassianus, Chrysostomus, Ephraem, Gregor d. Große, Honorius Augustodunensis, Musterpredigt.
Preislied, Preisdichtung 15. 20. 28. 38. 40. 41. 68. 179. 223 f. 228. 231. 354. 357 f.; Otfrids Fürstenpreis 182 f.; s. Lied.
Priestereid **344 f.**
Priester und Wolf = Sacerdos et lupus **362 f.**
Primordia coenobii Gandeshemensis der Hrotsvitha 383.
Priscus 20. 37. 68.
Procop 42. 64.
propheta 63. 360 A.
prosa 36. 353.
Prosa, Anfänge der deutschen 82. 270. 275.
Prosaerzählung 17. 70; s. Spell.
Prosagebet **137—139**; 207; **324—333**.
Prosasage 17.
Proterius 380.
Proverbia Heinrici 376.
Proverbia Wiponis 376.
Prozessionen 30. 196. 207.
proverbium 60.

Prudentius, bei Otfrid 181; in der Ecbasis 373; im Walthariuslied 392.
Prudentiusglossen, die althochdeutschen **252**; die niederdeutschen Pr. 31. **252 A.**; die Werdener Pr. **252** A. 253; ferner 34. 43. 45. 243. 250.
prûtigeba 238 A.
psalmcof 64.
Psalmdichter, Psalmsänger 63 f.
Psalmen, Psalm 138 ahd. 203 bis 207. 218; Psalmenübersetzungen 260—262; die alemannischen Ps. 260 f. 245 A.; die altniederfränkischen Psalmen 59. 261 f. 245 A.; Altsächsischer Psalmenkommentar 262. 245 A.; Pariser Psalmenbruchstücke 261. 245 A.; Ps. 89, 2: 134; Ps. 139: 206; Glossierte Psalmenhss. 260; Psalmen als Lehrbuch 81. 260; Windberger Ps. 36 A.
psalmista 34.
psalmosang 35.
psalmus 34. 35. 64; psalmos vulgares seculares 23; ps. rusticos 24; plebeios psalmos 23 f. 25; s. *salm.*
Psalter als Gesangbuch 81.
psalterium 35. 260.
Psalterium 105. 329; Ps. Gallicanum 432.
Psalterium, Instrument 439.
psaltes 34.
psaltria 20.
Pseudo-Beda 302.
Pseudo-Chrysostomus 145.
Purchard II., Abt von St. Gallen 407. 408. 442. 444.
Pyrrus und Alda, Komödie 233.

Quedlinburger Annalen 90.
Quellenangaben, fabulistische 406.
Quellenwunder 379.

R, Glossar **246 f.**
Ra, Glossar **246.**
Rb, Glossar **251.**
Rd-Jb, Glossar 215. **247 f.** 259.
Rf, Glossar **251.**
Rabenschlacht 393.
Rachel, Klage, Gedicht 354; Ordo Rachelis 41.
rachôn 60.
râdisli 56.
ræhe 110; s. *reh.*
rangleich 32.
Raphael, Erzengel 106.
râtissa etc. 56.
Ratperts Lobgesang auf den heiligen Gallus 26. **208—212.** 444 f.
Rätsel **55 f. 374 f.**
Rattenfänger von Hameln 65.
Raubehe 14.
Realglossare 244. **248 bis 250.**
recchen 60.
Recht, Rechtsgeschichte 17; germanische Volksrechte 17 f. 50; Gesetze der Angelsachsen 18. 48. 287 A.; Lex Bajuvariorum 50; Lex Visigothorum 50; Symbolik 11. 346. 347; feierliche Prosa 70 A.; allitterierende Formeln 11. 54 f. 346; Karls d. Gr. Recht 82. 91. 146; im Hildebrandslied 124 f. 127; im Muspilli 141 ff.; s. Capitularia, Gottesurteil, Edictus Hrotharit, Malbergische Glosse, Markbeschreibungen, Bruchstück der Lex Salica, Trierer Capitulare, Eidformeln, Sachsenspiegel, Schwabenspiegel, St. Galler Spottvers, Schwäbische Trauformel, *farsellen, kôsa, thing.*
Reden im epischen oder dramatischen Stil (Dialog) 73. 110. 129 f. 168. 201. 382.
Regensburg, Bistum 79.
Regino von Prüm 40 A. 229.
Reginpertus, comes 293 A.
reh 101, s. Contra rêhîn, *ræhe.*
Reichenau, Kloster 52. 82. 83. 181. 258, s. Murbach; Glossen 244. 246. 247 f. 251. 258.
Reichenauer Beichte **306 bis 308.** 312—314. 323.
reie 33.
Reigen 94. 240.
Reinardus, lat. Gedicht 366.
Reinbot von Durne, Heil. Georg 27. 219.
Reinhart, Name des Fuchses 368.
Reinhart Fuchs 364.
Reinmar, Klage auf den Tod Leopolds VI. 42 A.
Reisekonversationsbüchlein 255.
Reisesegen 48; Weingartner **105—107.** 108. 113; s. Ausfahrtssegen.
Reizrede s. Gelf.
Religionsgespräch 54 A.
Remigius von Auxerre 84 f. 415. 421. 422 f.
Rennaus 234.
Renner 347. 378.
Responsorien 27. 196 f. 199. 217 A.
Rheims, Schule 85.
Rhetorik 148. 149. 154. 181 f. 210. 223. 226. 227. 236 bis 238. 357. 358; s. Notker.
Rhetorik, St. Galler 236—238. 413—416. 425. 439—441.
Richard, Abt von St. Vannes 436.
Ries, Reichsteilung 343.
Riesen 10. 13.
Riesenaal, Gedicht 238.
rîhan 33.
Ritter, christlicher 103. 206. 219. 222 f.
Robert, König von Frankreich 398.
Rolandslied 26. 223.
Romana, Sequenz 353.
Romanus von St. Gallen 81. 352 f.
Romulus, Fabelsammlung 365.
Rosemunda, Alboins Gemahlin 7.
Rother 21. 33. 64. 85. 127. 129.
Rotkäppchen, Märchen 368. 369.
rotta, Rotte 16. 439.
Rozeleif 401.
Ruderlied 15. 25 f.
Rudolf von Ems, guter Gerhard 92, Weltchronik 33.
Rudpert, Ruppert, heil. 78.
Rüedeger 390. 397.
rûegeliet 27.
Rûn-, Zusammensetzungen 45.
rûna, Runen 12. 40. 41. 46 bis 48. 76.
rûnen, in daz ôre 234.
Runenalphabet 350; Abecedarium Nordmannicum **349 f.**
Ruodlieb **397—405**; Verlobung 27. 347; Harfenspiel 33; Tanz 34; Liebesgruß 235 f.; Klerikerbraut 239; Heldensage 86; Züge aus dem Leben 255 f.; Stelle 232 A.
Ruodpert, Klosterlehrer in St. Gallen 408.
Ruodpert von St. Gallen, Brief **442 f.**
Rustem und Suhrab 126.

Sacerdos et lupus 354. **362 f.**
Sachsenspiegel 345.
Sächsische Beichte 45. **302 f.** 312. 313.

Sächsisches Taufgelöbnis 9. 76. **285—288.**
Sacramentarium 82. 306.
Sacramentum Gelasianum 285 A. 296.
Sacrilegium 51 f. 286 A.
Sage, *saga* 61; Dichtung und Sage **89—95**; Prosasage 17; Heldensage 22, gotische 22, ostgotische 90, 367, langobardische 22. 91, fränkische 22. 90, Merowingische 22, burgundische 22, sächsische 20, friesische 22; Entführungssage 393, s. Brautraub; Freundschaftssage 358; Hildesage 393 bis 396; Hilde-Gudrunsage 67; Nibelungensage 396; Walthersage 393—396.
sageliet 27.
sagên 60.
Saitchamims 46 A.
Saitenspiel 33. 66. 89. 359; *seitspil* 29; *seitspilari* 16.
salius 69.
Sallust 91.
salm 36, s. *psalmus*.
Salomon und Morolf 234.
salmsang 35, s. *psalmosang*.
salmosangôn 35.
Salomo I., Bischof von Konstanz 173. 175. 181—183.
Salomo III., Bischof von Konstanz 173. 203. 248.
Salomo und Saturnus, lat. 377; ags. 375; Contradictio Salomonis 375.
Salomon und Markolf, mhd. Spruchgedicht 375. 377. 445.
Salonium 101.
saltator, saltatrix 69.
saltirsang 35.
Salzburg, Bistum 78. 79. 83.
salzôn 33.
sancleich 32.
Sancte sator suffragator, Hymnus 259.
Sang 15. **34—36.** 49; s. die einzelnen Gattungen wie Bittgesang, *brûtesang* usw.
sangâri, sangâra, senger, singer 34.
Sapientia, Drama der Hrotsvitha 383.
Satzschluß, rhythmischer 152 A.
Saucourt 221.
Saxnot 9. 287.
Saxo Grammaticus 128.
Schauspiel, mittelalterliches 41; s. Dramen.
Scheftlarer Sprüche 376.
Schicksal, Schicksalsglaube 10 f. 14. 161 f. 390.
schimpfliet 27.
Schlachtgesang s. Kampflied.
Schlettstädter Virgilglossen **251.**
Schnaderhüpfel 75 A.
Schneekind, Schwank 89. 356.
Scholastik 84. 203. 405.
schopfbuoch 64.
Schrat, Schwank, 95.
Schreibverse **208.**
Schriftauslegung, dreifache 178; vierfache 413 f.
Schwabenspiegel 345.
Schwabenstreiche 357.
Schwäbische Trauformel 98. **346—348.**
Schwänke 94—95. 228. 354. 355 f. 356 f. 362 f. 379.
Schwanjungfrauen 10. 161 A.
Sedulius 181 A. 247. 373.
Sedulius Scotus 366. 368. 369.
Seelenglauben 7 f.
Segen s. Zauber, ferner 306. 326. 441.
seitsang 35.
seitscal 32.
selen leich 43.
Seneca 418.
Sentenzen, lateinische 376.
Septem artes 84. 139—141. 412 ff.
Sequenzen 84. 352 ff. 359.
sespilon 45.
Sextus Amarcius 89. 356.
Sibylle, lat. Gedicht 145; sibyllin. Orakel 147.
Sidonius Apollinaris 20. 22. 31.
Siegfried 177. 400.
Sigihard 173. 208.
Sieglied 14. 27.
Silvester II., Papst 85. 415.
Simpert, Bischof von Augsburg 247 A.
sind 99.
singa 34.
singan 34. 70.
singen und sagen 61. 70 f.
Sinthgunt 98 f.
Sirenengesang 65.
Sisi-, Zusammensetzungen 44.
sisesang 35. 44.
sisu 43—45.
scalsandi 35.
scantsang 35.
scapheo 16.
Skaramund 392.
scefscanc, schifsang 25 f. 35.
scenicus 69.
scinleih 32.
scipleod 25 f. 35.
skirno 69.
Scop, Scopf, Scof, Volkssänger 16. 23. 25. 40. 41. 62—69. 86. 116. 134. 149. 156. 170. 226. 391.
Scopli von dem Lohne 64.
scofleod, scopfliet 25. 34. 116.
scopfsanc 34.
scortator 69.
scortum 69.
Skrutinienmesse 292.
scurro (*scurra*) 68. 69.
Smaragdus 194. 285 A.
Sommertag 30. 44 A.
Sonnendienst, Sol 9. 135.
sortilegi 360 A.
Spanje, Spanjelant 396.
spaniscin gipôsi 43.
Speculum ecclesiae, Predigtsammlung 322.
Spell **58—62.** 70. 94. 360.
spellen 60.
spellunga 60.
spelpauhan 60.
spelseko 59 A.
Spervogel 42 A. 378; jüngerer Sp. 377.
Sphaera, Weltkugel 444.
Spielmann, Spielleute 16. **62 bis 69. 86—89.** 90. 94. 128. 129. 186 A. 226. 239. 358. 391. 396; s. Skop.
spielmännisch, grotesk 375.
Spielmannsanekdoten 21. 88. 91. 93, -geschichte 241, -sage 95.
Spielmannsdichtung des 12. Jahrhunderts 227 A.
Spielmannsreim **88 A.**
spilahûs, spilastat 69.
spilâri 69.
spiliman, spiliwîb 69.
Spottdichtung 56—58. 87, -lied 15. 27. 94, -verse 86. 94. 238 f., -gespräch 393.
sprâca 159.
Sprache, Dialekte, Orthographie s. bei den einzelnen Denkmälern und unter, Ortstafel' oben S. 451.
sprangâri 69.
Spruchdichtung, Sprichwort 54. 60. 93. 237. 250. **375 bis 378.** 447; Geistliche Sprüche 336 f.
spurihalz 101. 102.
Starzfidere 238 f.
Statius 37 A. 354.
St. Stephan im Zauberspruch 101; als Fürbitter 331.
Stil, urgerman. Poesie **71—74.** ags. epischer Stil 56. 62; drei Stilarten der Reimdichtung 217 A.; Zaubersprüche 97; Hildebrandslied 120 f. **128—131**; Wessobrunner Gebet 136. 139;

Muspilli 147—149; Heliand 152. 156. **157—166**; As. Genesis 168—170; Otfrid 179. **192—195** (Predigtstil); Petruslied 198; Christus und die Samariterin 201 f.; Ahd. Psalm 206 f.; Ratperts Lobgesang 211 f. (Hymnenstil); Georgslied 216 f. (Hymnenstil); Ludwigslied 222—226; De Heinrico 231; Isidor 268 bis 270; Verse der St. Galler Rhetorik 237 f.; Weißenburger Katechismus 297 f.; Otlohs Gebet 332 f.; Wessobrunner Predigten 336; Straßburger Eide 343; Priestereid 345; Ecbasis captivi 373; Waltharius 388 bis 393; Ruodlieb 402—405; Notker, Boethius 419—421, Uebersetzungskunst 443 bis 448; s. Uebersetzungsart. — Balladenstil 110. 198 A. 201. — Spielmannsstil 232. — Hymnenstil 211 f. 216 f. 231. 259 f. — Predigtstil 147—149. 192—195. 198. 201 f. 269 A. — Amtsstil 181 f. — Formeln 11. 70 f. 96—115 (Segensformeln, Zaubersprüche). 158 ff. 169. 192. 201 f. 217. 224. 231. 235. 240—242. 284 bis 291 (Taufgelöbnisse); 298 bis 324 (Beichtformeln); 326 bis 329 (St. Emmeramer Gebet); 333 (Otlohs Gebet); 342—346 (Eidformeln); 346 bis 348 (Trauformel); s. Eingangsformeln. — Lateinisch poetischer Stil 385. — Stil der lateinischen Schwankliteratur 357. — Geblümter Stil 210. — s. Dialog, Parallelismus.

Straßburger Blutsegen **102—105**.

Straßburger Eide **342 f.** 344.

Straßburger Glossen 63.

strava 37 f.

Streitgedicht **56 f.**

strîtspil 29.

Stunden, kanonische 140.

Sturm, Abt von Fulda 338.

Suchensinn 234.

Summa Theologiae 136.

Sünden, Hauptsünden, bes. 296 f. 298—324. 336.

Sündenbekenntnis 298—324.

Sunna 98 f.

suozsanc 35.

sûsen 44.

swegelâra 44.

swegelsang 35.

Swemmel 405.

Symbolik, Allegorie 11. 60. 162. 177. 178. 189. 202. 274. 284. 336. 346. 347. 365. 369. 370 ff. 424. 439.

symphoniacus 33. 69.

Symphosius 56. 374.

Synkretismus 54. 135 A.

Tacitus 5—9. 12. 17—19. 25. 37. 57. 71. 76. 90.

tageliet 27.

Taillefer 27 A.

Tannhäuser 227 A.

Tanz, Tänzer 12. 22. 23. 28 bis 34. 39. 68. 69. 86—89. 399.

tanzâri 33. 69.

Die Tänzer von Kölbigk **239—242**.

Tanzleich 28—34. 227 A.

Tanzlied 12. 22. 23. 28—34. 70. 74. 227 A. 353 A.

tanzmaister 33.

Tatian, Evangelienharmonie 155. 157. 277; der ahd. T. 49. 58. 159. 254. 272. **275—279**.

tâtrahha 61.

Tatwine 56.

Taufe, Taufritus 283 f. 292. 298.

Taufformeln 280.

Taufgelöbnisse 139. **284 bis 291**; s. Fränkisches T., Sächsisches T.

Tegernsee, Kloster 83; Gründung des Kl. T. 367. 368.

Tegernseer Virgilglossen 31. **251**.

Terenz, Schullektüre 84; bei Hrotsvitha 381; in der Schule 381 A.; bei Notker 381 A. 412 f. 415. 422 f.

Tertullian, De velandis virginibus 138.

Teufel in Bîspel 235.

Teufelsbündnis 361. 380.

Teufelssagen 95.

Teufels Sohn 109.

Tg 1, Glossen, 259.

Theaterwesen 69, s. Mimus.

theatrum 69.

Thegan, Leben Ludwigs des Frommen 89 A. 90.

Theodebald, Merowingerkönig 367.

Theodemar, Abt von Monte Cassino 257.

Theoderich I., austrasischer König 90.

Theoderich der Große 20. 68. 118 ff. 367. 417 f., s. Dietrich von Bern.

Theoderich, König der Westgoten 37.

Theodorich II., König der Westgoten 20. 68.

Theoderich, König von Neustrien 367.

Theodericus, Chronist 240.

theodiscus 154. 173. 332. 419 f. 448, s. lingua theodisca; theotisce 63. 179. 187.

Theodulf von Orleans 146. 363.

Theogonie 11. 54. 133.

Theologie 84. 132. 140. 268. 275. 375. 414. 415. 449.

Theologische Summe 203.

Theophilus 361 A.; Legende der Hrotsvitha 380.

Theudebert, austrasischer König 90.

thiasos bacchi 25.

Thidrekssaga 128.

Thietmar von Merseburg 95. 356.

thing, Volksversammlung 159.

Tholomäus, Rat des byzantinischen Kaisers Leo 367.

Thor s. Donar.

Thorismund, Sohn des westgotischen Königs Theodorich 37.

thymelicus 68 f.

Tierdichtung 87. 95. **364 bis 370**. 376; s. Hirsch und Hinde, Aus der St. Galler Rhetorik, Alverad, Ecbasis captivi.

Tiere, kunstgelehrige 399; Leben der Tiere 402.

tihtære 85.

Tobiassegen 107 A. **112 bis 114**.

tôtengesang 43.

Totenklage, Totenlied, Totenfeier 12. 14. 15. 32. **36—45**. 70. 71. 193. 354.

tôthoupit 105 A.

Tragik, germanische 10 f. 124 f.

tragoedia 34. 60.

Träume 400. 402.

trenus 43.

Trierer Capitulare 245 A. **341 f.**

Trierer Vocabular **250**.

Trierer Zauberspruch, erster **104 f.**; zweiter **101**.

Trinklied 15. 25.

Trudpert, heil. 78.

trutâri 69.

Tuisco 11. 17.

tûmâri 34. 69.

tumb 104.

Tumbospruch **104**. 115.

Turisind, Gepidenkönig 57.

tympanistria 20. 69.

typus 60.
Tyr 9.

Übersetzungsart 201 f. (Christus u. die Samariterin); 204 bis 206 (Ahd. Psalm); 209 f. (Ratperts Lobgesang); 258 f. (Murbacher Hymnen); 261. 262 (alem., rheinfränk., and.-fränk.. Psalmen); 268—270 (Isidor); 272—275 (Monseer Fragm.); 279 (Tatian); 294 f. (Freisinger Auslegung des Paternosters); 295 (St. Galler Paternoster); 297 f. (Weißenburger Katechismus); 328 (St. Emmeramer Gebet); 332 (Otlohs Gebet); 334 (Homilie Bedas); 342 (Trierer Capitulare); 417. 419—421 (Notkers Boethius); 424 (Notkers Marc. Cap.); 432 bis 438 (Notkers Psalmen); 443—449 (Notkers Übersetzungskunst); Ausbildung des Übersetzungsstils 82.
Übles Weib 395.
ûfhimil 99. 135 A. 136.
ûhtisang 35.
Ulinger 65. 241.
St. Ulrichs Leben 93; Prosasegen 107.
Ulrich, Bischof von Augsburg 93.
Ulrich von Singenberg 42 A.
Ulrich von Zazikhoven, Lanzelet 59.
ululatus 40.
Umzüge 12. 30 f. 197 A.
unholda 287 A.
Unibos 89. **363**.
Universalformel 301—324. 331.
Unschuldige Kindlein, Fürbitter 331; Fest 370.
Unterricht 81 f. 83. 236—238. 243. 350. 370. 374. 375. 376; s. Notker 406—449, Septem artes.
Uodalrich, Graf 88.
Uodalrich und Wendelgart 95.
Urkundenform 338. 339.
Ute 128.
Utrecht, Heimat des Heliand 157.

VA, Glossen S. 251.
Vagantenlieder 233.
Variation s. Parallelismus.
Vassalleneid 343. 344.
Vatersohneskampf 123 ff.
Vaterunser 82. 270. 281—284. 293—295. 296 f. 324. 326.
Vegetius 19.
Venantius Fortunatus 15. 21. 25. 71. 373.
Verden, Bistum 79.
Verlöbnis 238, vgl. Schwäbische Trauformel.
vers 36.
versiclin 36.
vesten 238 A.
Victorinus 413. 414. 440 f.
Vidigoia 19.
Viktor von Capua 276.
Vintler, Hans, Blumen der Tugend 40 A.
Virgil, Schullektüre 84; virgilische Rhetorik 86; V. glossiert 243. 248, Schlettstädter Virgilglossen 251, Tegernseer Virgilglossen 31. 251, nd. Virgilglossen 253; Virgil und Carmen ad Deum 259, unter den Cambridger Liedern 354, in der Ecbasis captivi 373, im Waltharius 389, bei Notker 236; Bucolica von Notker übersetzt 412 f. 416. 422; Eklogen: Kommentar des Remigius 415.
Visionen 144.
Vita Adae et Evae 168.
Vita S. Galli, von Wettinus 209, s. Ratpert.
Vita Mathildis minor 230 A.
Vita Oudalrici 93 A.
Vocabularius S. Galli **248 f.** 249. 250.
voget 347.
Volker 64.
Volksepos 151 ff.
Volksfeste 12.
Volkslied 16. 72. 73. 115. 227 A. 241 f.; christliches 212. 219; volkstümliches Lied des 11./12. Jhs. 110; Volkslied des 15./16. Jhs. 201 A.
Volksneckerei 21. 250. 357.
Volkstanz 240.
Volla 98 f.
Vorauer Beichte 289. 290. **303 f.** 312 f.
Vorauer Moses 103.
Vormund 347.
Vorsänger 27. 240 f.; *vorsangere, forasanc* 33.
Vortragsweise 15. 16. 17. 25. **69—71**. 97. 187. 203. 231.
Vrô 104.
Vulcanus 9.

wainlaich 32. 43.
wal 10.
Walahfrid Strabo 83. 87. 146. 181. 204. 206.
Wald, Aufenthalt der Geister 99 A. 102; vgl. 163, Gebirge 111.
Waldo, Erzbischof von Freising 173.
Walhall 10 A.
Walküre 10. 12. 13 f. 47. 48. 97 bis 99. 161 A. 389. 394.
Walstatt 10. 394.
Waltharius 65. 86. 129. **384 bis 397**.
Walther von der Vogelweide 42 A. (Klage auf Reinmars Tod); (99) in den Wald wünschen; 106 A. (*der Sælden tor*); 395 (Walther und Hildegund).
Wandersagen 95.
Wasgau 372.
Wasgenwald 387. 396.
Wate 127.
wehadinc 50.
Weingartner Reisesegen **105—107**. 113.
Weißenburg, Kloster 82. 175. 176.
Weißenburger Katechismus 70. 289. **295—298**. 301. 311. 313 A.
Weltschöpfung s. Kosmogonie.
werc ende willeo 289 A.
Werden, Heimat des Heliand 156.
Werdener Heberegister **349**.
Werdener Prudentiusglossen 252. 253.
Werinbert s. Hartmuat.
Wernher von Hohenberg, Klage auf ihn 42 A.
Wessobrunn, Kloster 83; Bibliothekskatalog 429; Abfassungsort der Wessobrunner Predigten 336, der Ambras-Wiener Psalmenhandschrift 428 f.
Wessobrunner Gebet 96. **131—141**. 147; Weltschöpfung 54 A.; Schlußgebet 147. 305. 324 f.; Hs. 252; Eingangsformel 61. 129; *ûfhimil* 99.
Wessobrunner Glaube und Beichte I. II. 245 A. 297 A. 300. 301. 314. **316**. 320. **321 f.** 429. 447.
Wessobrunner Glossen 132. **252**.
Wessobrunner Predigten **335 f.** 429.
westrôni wind 163.
wete 347.
Wettinus, Verfasser einer lat. Vita S. Galli 209.
wicgesanc 35.

Wichelm, Priester 293 A.
wîcliet 26 f. 35.
widamo 347.
Widmungen 175—183 (Otfrid).
Widukind, Sachsenchronik 17. 22. 54. 90. 93. 229. 230 A.
Widukind, Sachsenherzog 286.
Wiener Genesis 64. 136.
Wiener Glaube und Beichte **323 f.**
Wiener Hundesegen **100 f.**
Wiener Meerfahrt 59.
Wigalois 114. 347.
Wigamur 126.
Wilhelm von Hirsau 429.
Williram 32.
Windberger Psalmen 36 A.
wini 24 f.
winileod **23—25**. 68. 233 A.
winkouf 238 A.
Wipo, Proverbia, 376.
Wisolf, Schreiber 212. 216.
wispeln 46 A.
Witege 391.
wîzago 49.
Wochentage 9.
Wodan, Wuotan, Odin 10. 46. 47. 48. 55. 56. 57. 77. 91. 98 f. 100. 103. 113. 287 A.
Wolfdietrich 127.
Wolff, Johannes, Magister 324.
Wolfgangslied 198 A.
Wolfram von Eschenbach 447 f.; Parzival 114. 250 A.; Willehalm 128 A. 223.
wortum enti werkum 287 A. 289 A.
Wundsegen 109.
wunne 164.
Wunschbock 95. 238. 362.
wuof 42.
Wurmsegen (Contra vermes) **102. 112.**
Würzburg, Bistum 79, als ein geistiges Zentrum 83.
Würzburger Beichte **308 f.** 313.
Würzburger Markbeschreibungen **339 f.**

y, orthographischer Gebrauch 183. 329.

Zauberlied, Zauberspruch 12. 15. 32. 41. 44. **45—53**. 70. 73. 76. 78. **96 bis 115**. 346; Zauberrunen 115; s. Benediktionen, Indiculus superstitionum, *sisu*, und die einzelnen Gattungen wie Ausfahrtssegen usw.
Zeitzer Glaube und Beichte **324**.
zellen 60 f.
Zeno, oströmischer Kaiser 127.
Ziestig 9.
zîlsanc 35 f.
Zimmernsche Chronik 93 A.
Ziu 9.
zoubar 49, *zaubarhiscrip* 52.
Züricher Arzneibuch 110.
Zweigliedrige Formeln s. Parallelismus.
Zweikampf 123 ff. 145 f. 162.
Zwerge 10.
Zwergensage 400. 401 f.

Angelsächsisch, altenglisch.

æfenléoð 63.
æfensanʒ 63.
Älfred, Boethius 60 f. 418; Orosius 63.
Älfric, Grammatik 55. 58.
Anguliscum 350.

Balladen 201 A.
Beowulf 12. 14. 20. 24. 28. 37. 38. 41. 43. 54 A. 57. 62. 66. 129. 134 f. 135. 160. 162 A. 224. 377 A.
Bienensegen 97 A. 108.
biword, biwyrd 60.
blis 43.
Byrhtnoth 129. 225.

Caedmon 25. 153—155. 167.
cearu 43.
Christ 65.
Corpusglossen 249.
Cynewulf 56. 65. 374.

déofolʒild 268 A.
Deors Klage 67.
Diebssprüche 100. 104 A.

Ealuscop 63.
Erdsegen 8 A. 48. 73. 99 A. 135. 164; vgl. 66.

Finnepisode 38. 66.
Finnsburg 128. 129. 225.

Gaben der Menschen 55. 65.
ʒalan 14. 47.
ʒaldor und Zusammensetzungen 47 f.
ʒeard 35.
ʒelp 57.
Genesis 136. 150 ff. 167 ff.
ʒeómor 42.
ʒeómorʒyd 38.
ʒerecednyss 61.
Gesetze 18. 48. 287 A.
ʒid 54. 61 f. 68.
ʒléoman 68 f.
Glossen 243 f. 249. 250.
ʒnorn 42.
ʒodspell 58 f.
ʒrétan 42.
Guthlac 48.

hearpe, hearpere 16.
hearpsleʒe 16.
Heidenbekehrung 137.
hel, helle 40.
hellerúne 41.
hléapere 69.
hléoðor, hléoðorstede 49.

lác und Zusammensetzungen 28 ff.
Lehren des Vaters 55.
léoð 60 f., Zusammensetzungen 14 ff. 43.
léoðwyrhta 63.
Lux sine tenebris 148.

Metrik der ags. Alliterationsdichtung 131.
middanʒeard 135.
murnan 42.

Neunkräutersegen 99.

Phoenix 228 A.

rædan, rædels 55.
Rätsel 55 f. 374.
Rebhuhn 129.
reccan 61.
Religiöse Epik, Gehalt 150.
Reimlied 48.
Reisesegen 113.
rún 46.
Runenalphabet 350.
Runenlied 49.

saʒa 61.
sanʒ 34. 62, mit Zusammensetzungen 43.
sanʒere 69.
Schicksale der Menschen 55. 65.
scínlác 28. 48.
scop 62 ff.

sealmscop 63.
sealtian, sealticze 33 f.
seczan 61. 62.
Seefahrer 66.
sinzan 34. 48. 61; *sinzan and seczan* 61.
sóðspell 59.
Spell 58 ff., Zusammensetzungen 59.
spellian 61.
sprecan 61.
Sprichwörter 55. 377.
Stil, epischer 56. 124.
trudas 69.
tumbere 69.
Variation 62.
Versus gnomici 54. 55. 377 A. 378 A.
Vocabulare, Wright-Wülcker, Vocabularies 15. 32. 43. 48. 55. 58. 63. 68 f.
Waldere 394.
Widsið 20. 61. 67. 71.
wine und Zusammensetzungen 24.
witeza 47.
word and weorc 287 A.
wóp 42.
wrecan 61. 62.
Zaubersprüche 151; Spruch gegen Geschwulst 48, gegen Hexenschuß 98 A. 99 A., gegen verzaubertes Land 135; s. Bienensegen, Erdsegen, Neunkräutersegen, Reisesegen.

Altnordisch.

Alvíssmǫl 56.
Ásmundarsaga 127.
Edda 12. 14. 55. 56.
Fjǫlsvinnsmǫl 56.
Fornaldar sǫgur 395.
gala, galdr und Zusammensetzungen 46 f.
gandr 45.
gráta 42.
Gróa, Grógaldr 40. 47. 97.
Gudmund 57.
Gylfaginning 54.
Haftsprüche 98.
Harbardslied 57.
harpa, harpari, hǫrpuslagr 16.
Helgilieder 57. 98 A.
Hǫvamǫl 41 A. 47. 48. 54. 55. 57.
Hyndluljóð 54.
leikr 28, *leika hǫrpu* 32.
leysigaldr 97.
ljóð 14.
Ljóðaháttr 137 A.
Loki, Lokasenna 57.
miðgarðr 134.
Múspell 142.
ráða 55.
rún 46.
Runenalphabet 350.
rúni 41.
saga 61.
seiðr 46 f.
Sigrdrífumǫl 47.
Sinfjotli 57.
Skáld 63.
sǫngr 34.
Sǫrla þáttr 395.
spámaðr, spákona 47.
spjall 58.
Svipdagsmǫl 40. 56.
syngva 34.
taufr 47. 49.
Thidrekssaga 394. 401.
þulr 63.
Vafprúðnismǫl 54. 56.
vitki 47.
Vǫluspǫ 54. 135 A.
vǫlva 47.
Ynglingasaga 47.
Zauberspruch 106 A.

Gotisch.

awiliuþ 14.
Epigramm 15 A. 25. 71.
gaunôn 42.
gawadjôn 347.
grêtan 12.
halja 40.
kara 43.
laiks, laikan 28. 29. 34.
liuþ und Zugehöriges 14 f.
maþl 254.
maurnan 42.
midjungards 134.
nasjan 198.
plinsjan 33.
rûna 46.
saggws, siggwan, ussiggwan 34. 70.
sinþs 99.
Skeireins 238 A.
spill 60.
spillôn 58.
þinsan 33.
þiuþeigs 109 A.
wadi 347.
winja 164.
wôpjan 42.

Romanisch.

Ballade, afrz. 201 A.
Boethius, prov. 418.
Chlotarlied 22. 93.
Dante, Divina Comedia 144.
Eulalia 220.
Leodegar 186 A. 226.
Moniage Guillaume 395.
Passion Christi 186 A. 226.
Roman du Renart 363.

Handbuch des deutschen Unterrichts

herausgegeben von **Dr. Adolf Matthias** Wirklichem Geheimen Oberregierungsrat

I. Band:

1. **Geschichte des deutschen Unterrichts** von Wirklichem Geheimen Oberregierungsrat Dr. Adolf Matthias. 28 Bogen Lex.8°. Geheftet M 9.—, in Leinwand gebunden M 10.—
2. **Der deutsche Aufsatz** von Professor Dr. Paul Geyer. Zweite Auflage. 22½ Bogen Lex. 8°. Geheftet M 6.—, in Leinwand gebunden M 7.—
3. **Lesestücke und Schriftwerke im deutschen Unterricht** von Gymnasialdirektor Dr. Paul Goldscheider. 32 Bogen Lex.8°. Geheftet M 8.—, in Leinwand gebunden M 9.—

II. Band:

1, 1. **Einführung in das Gotische** nebst Wörterverzeichnis von Professor Dr. Friedrich von der Leyen. 12 Bogen Lex.8°. Geheftet M 3.20, in Leinwand gebunden M 4.20

1, 2. **Einführung in das Althochdeutsche** nebst Wörterverzeichnis von Professor Dr. Georg Baesecke. 19 Bogen Lex. 8°. Geheftet M 10.—, gebunden M 13.50.

1, 3. **Einführung in das Mittelhochdeutsche** nebst Wörterverzeichnis von Professor Dr. Friedrich von der Leyen. *(Erscheint nach Beendigung des Krieges)*

2. **Grammatik der neuhochdeutschen Sprache** von Professor Dr. Ludwig Sütterlin (Freiburg i. B.) Mit Anhang: Die deutsche Aussprache auf phonetischer Grundlage von Professor Dr. Theodor Siebs (Breslau). *(Erscheint nach Beendigung des Krieges)*

III. Band:

1. **Deutsche Stilistik** von Professor Dr. Richard M. Meyer. Zweite Auflage. 17 Bogen Lex.8°. Geheftet M 5.—, in Leinwand gebunden M 6.—
2. **Deutsche Poetik** von Professor Dr. Rudolf Lehmann. 17¼ Bogen Lex.8°. Geheftet M 5.—, in Leinwand gebunden M 6.— *(Vergriffen. Die zweite, neubearbeitete Auflage erscheint 1919)*
3. **Deutsche Verslehre** von Professor Dr. Franz Saran (Erlangen). 23 Bogen Lex.8°. Geheftet M 7.—, in Leinwand gebunden M 8.—

IV. Band:

1. **Geschichte der deutschen Sprache** von Professor Dr. Herm. Hirt. *(Im Druck)*
2. **Etymologie der neuhochdeutschen Sprache.** Eine Darstellung des deutschen Wortschatzes in seiner geschichtlichen Entwicklung. Mit Index. Von Professor Dr. Hermann Hirt (Gießen). Geheftet M 8.—, in Leinwand gebunden M 9.— *(Vergriffen. Die neue Auflage erscheint nach Friedensschluß)*
3. **Sprichwörter, sprichwörtliche Redensarten, geflügelte Worte** von Gymnasialdirektor Dr. Friedrich Seiler (Wittstock). *(Erscheint nach Friedensschluß)*

V. Band:

1. **Deutsche Altertumskunde** von Professor Dr. Friedrich Kauffmann (Kiel). I. Hälfte: Von der Urzeit bis zur Völkerwanderung. 32¾ Bogen Lex. 8° und 35 Tafeln. Geh. M 10.—, in Leinwand geb. M 11.—. *(II. Hälfte erscheint nach Beendigung des Krieges)*
2. **Religion und Mythologie** von Professor Dr. Friedrich Kauffmann (Kiel)
3. **Deutsche Heldensage** von Professor Dr. Friedrich Panzer (Frankfurt a. M.)

VI. Band:

Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters. Von Professor Dr. G. Ehrismann. I. Teil: Die althochdeutsche Literatur. — II. Teil: Die mittelhochdeutsche Literatur.

Ueber die weitere Fortsetzung behalten wir uns Mitteilung vor.

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck in München

Einführung in das Althochdeutsche

von **Dr. GEORG BAESECKE**

[Matthias' Handbuch des deutschen Unterrichts II. 1. 2.]

Soeben erschienen! Geheftet M 10.— Gebunden M 13.50

„Für den Studierenden des Deutschen auf der Universität ist das alle Fragen erschliessende Werk von unschätzbarer Bedeutung. Aber auch der weiterstrebende Lehrer des Deutschen wird sich des trefflichen Werkes freuen." Zeitschrift für lateinlose höhere Schulen.

Deutsche Dichter des lateinischen Mittelalters

in deutschen Versen von **PAUL von WINTERFELD**

Herausgegeben und eingeleitet von HERMANN REICH

2. Auflage Gebunden M 10.50 In Halbpergament M 12.50

„Das Werk ist für den Forscher unentbehrlich, und auch dem Deutschlehrer wird es wertvolle Dienste leisten; vor allem aber sollte man es der deutschen Jugend nicht vorenthalten: in den Schülerbibliotheken der oberen Klassen höherer Lehranstalten dürfte es eigentlich nirgends fehlen" Pädagogischer Centralanzeiger.

Sanct Servatius

oder

Wie das erste Reis in deutscher Zunge geimpft wurde

Ein Beitrag zur Kenntnis des religiösen und literarischen Lebens in Deutschland im elften und zwölften Jahrhundert

von **FRIEDRICH WILHELM**

a. o. Professor an der Universität München

LXXXII, 321 Seiten und 2 Tafeln gr. 8°. Geheftet M 12.—, in Halbfranz gebunden M 15.—

Die Gedichte und die Sage von Wolfdietrich

Untersuchungen über ihre Entstehungsgeschichte

von **HERMANN SCHNEIDER**

Privatdozent an der Universität Bonn

VIII, 420 Seiten gr. 8° Geheftet M 15.—

Märchen, Sage und Dichtung

Von **Dr. FRIEDRICH PANZER**

Professor an der Akademie zu Frankfurt a. M.

Geheftet M 1.—

Studien zur germanischen Sagengeschichte

Von **Dr. FRIEDRICH PANZER**

Professor an der Akademie zu Frankfurt a. M.

Band I: Beowulf. Geheftet M 12.— In Halbfranz gebunden M 15.—

Band II: Sigfrid. Geheftet M 8.— In Halbfranz gebunden M 10.50

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck in München

C. H. Beck'sche Buchdruckerei in Nördlingen.

192536 LG.H. E336g

Author Ehrismann, Gustav

Title Geschichte der deutschen Literatur. Vol.1.

University of Toronto Library

DO NOT REMOVE THE CARD FROM THIS POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU